

ازھر الازھار

اردو شرح

نور الانوار

حصہ قیاس

مولانا عبید الحق فاضل دیوبند

مدرس مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

www.besturdubooks.net

اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار من الشئ الى نظيره فكأنه قال قيسوا الشئ على نظيره وهو شأ من كل قياس سواء كان قياس المثلثات على المثلثات او قياس الفروع الشرعية على الأصول فيكون اثبات حجية القياس به ثابت بالنص وحديث معاذ عن رسول الله وهو يروي ان النبي عليه السلام حين بحث معاذ بن جبل قال لم تقضه يا معاذ فقال بكتابك قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد قال اجتمعوا برأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول بما يريد فني به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله عليه ولا يقال انه يافض قول الله تعالى ما من ظناني المكتوب من شئ فكل شئ في القرآن فكيف يقال فان لم تجد في كتاب الله لا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في الكتاب واما المعقل فهو من الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو وادى في قضية عقوبات الكفار كما سيأتي فمعناه وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلثات اى العقوبات بالقتل والجلد وباسباب نقلت عنهم من تعد اولة وتكذيب الرسول لنكف عنها احقران اعن مثلهما من الجرائم.

بہر بل قیاس کے محبت برکت پر نفی و اہل یہ ہیں۔ (۱) قولہ تعالیٰ فاعتبروا یا اولی الابصار (۱) (سجرت پر کمر بستہ صیرت و امر اعتبار کے معنی ہیں کسی چیز میں نظیر کی طرف متوجہ کرنا۔ گویا کہ میں فرمایا کہ قیسوا الشئ علی نظیره یعنی اسے یاد کرو کہ تم نے نظیر پر قیاس کیا۔ حکم اپنے علوم کے اعتبار سے ہر قسم کے قیاس کو شامل ہے خواہ مذہب کا قیاس ام سبقت کے مذہب پر کیا جائے یا فروع شرعیہ کا قیاس اصول شرعیہ پر کیا جائے جب اس وقت میں قیاس کرنے کا حکم دیا گیا قیاس کا محبت ہونا خود بخود نص سے ثابت ہو جاتا ہے (در حکم بحث ہونا لازم آئے گا)۔

(۲) حجیت قیاس پر حضرت سادہ بن ابی اسود کی حدیث مشہور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کہ حضرت معاذ بن جبل کا دلی باک سمجھا تو ان سے حیا فرمایا اے معاذ! تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کیاں چیز سے کرو گے؟ انھوں نے دیا کتاب اللہ سے آپ نے فرمایا کیا اگر تم کتاب اللہ میں فیصلہ پاؤ تو کس چیز سے؟ انھوں نے فرمایا کیا اگر تم سنت رسول اللہ سے۔ آپ نے پھر فرمایا اگر تم سنت رسول میں نہ پاؤ تو کیا کرو گے؟ عرض کیا کہ تو ہمیں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ میں نے فرمایا خدا کا حکم ہے کہ اس نے اپنے رسول کے آپ کو اس بات کی توفیق دی جس سے اس کا رسول دینی اور پیش ہے۔ انھوں نے قیاس کے تحت شریعت دیتا تو آپ معاذ کا قول "اجتہد ہائی" کو فرما کر فرمادیتے اور یہ سن کر ہرگز اب خدا کا شکر بجا نہ دیتے۔

یہ اعتراض دیکھا جائے کہ یہ حدیث قرآن کی آیت "ما لفظنا فی الکتاب من شئ" کے خلاف ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب چیز قرآن میں موجود ہے۔ تو پھر یہ کہنا کیسے درست ہوگا "فان لم تجد فی کتاب اللہ" کیونکہ ہم جواب میں کہیں گے کہ کتاب اللہ میں نہ پائے سے اس میں موجود ہو یا نہ ہو نہیں آتا ہے (بلکہ کتاب اللہ ہی کے اندر موجود احکام کو کھاتہ ہی نظر سے معلوم نہیں ہوتے۔ نہ یہ قیاس ان کا استنباط کیا جاتا ہے)۔ حجیت قیاس کی نفی دلیل (۱) یہ ہے کہ اعتبار واجب ہے۔ یہ قول اللہ تعالیٰ "فاعتبروا یا اولی الابصار" جو کہ گذشتہ باب میں کی سزاؤں کے بارے میں وارد ہے۔ آگے اس کی تفصیل آتی ہے۔ بہر حال اس اجتہاد کے معنی میں خود راہ تامل کرنا ام سبقت کے مذہب پر یہ معنی نقل ہو چکا ہے و غیرہ سزاؤں پر "جس کا سبب بتائے گئے" یعنی اللہ کے رسول سے دشمنی اور ان کی تکذیب یا تاکہ ہم ان سے ہمارے میں ان کا جہنم پارہاں سے بچنے کے لئے۔

سکھ قرآن مجید میں صریحاً ہے: "فمشر مشہور و قال القرآن فاعتبروا یا اولی الابصار" و المشہور متواتر معنی و ہدایہ الی قوۃ ذرا الحدیث ذکر العنف ہذا الجملہ استقامہ و لم یقل بالعرف علی قول المؤمن قوۃ تان الا۔ ان یقول ان النقل فقوۃ تان و حدیث معاذ۔ سکھ قولہ اجتہد برائی۔ ان اجری حکم کتاب اللہ و سنتہ و ما لفظنا فی الکتاب من شئ لیسے اجتہاد و اجازہ اطلاقاً للاسباب ۱۲۔ سکھ خود دیتے ہی الزم و لفظنا صلی و نہ یکم فان لم تجدوا۔ و لم یقل فان لم یکن فی الکتاب الزم۔ مارتع الما فقنہ ۱۳۔ سکھ قولہ و ہوا لا اعتبار بالان الا۔ و انما غیرہ منسلفہ لا اعتبار بالان الا۔ و انما لفظنا فی الکتاب من شئ لیسے اجتہاد و اجازہ اطلاقاً للاسباب ۱۲۔ سکھ قولہ و ہوا لا اعتبار بالان الا۔ و انما غیرہ منسلفہ لا اعتبار بالان الا۔ و انما لفظنا فی الکتاب من شئ لیسے اجتہاد و اجازہ اطلاقاً للاسباب ۱۲۔

فالاخراج من الدمار عقوبة كالقتل حيث سوى به نفي ان قوله تعالى ولولا ان كتبنا عليهم ان يقتلوا انفسكم اذ اخرجه من دياركم ما فعلوا الا قتل منهم والكفر يصلح واعيا اليه فكما وجد الكفر يقترب عليه / الاخراج واول المحش يشل على تكرار هذه العقوبة وهو اجدد على اياهم من جبر الى الشار ومثل هو حشرهم يوم القيمة ثم دعانا الى الاعتبار في قوله اعتبروا بالآمال في معنى النص العمل به فيما لا نص فيه فتعتبر احوالنا باحوالهم ولا تتردد عن مثل ما فعلوا التوقيان مثل ما نزل بهم لكن لك ههنا اي في القياس الشرعي فلتأمل في علة النص ولعد بها الى الفرع لنثبت حكم النص فيه ولا اصول في الاصل معلولة دفع لمن توهم انه لا يلزم ان يكون النص معلولا حتى يهدى الى الفرع بالقياس يعني ان الاصل في كل اصل من الكتاب والسنة والا جماع ان يكون معلولا بعللة توجد في الفرع وان كان محتمل ان لا يكون معلولا او يكون معلولا بعللة فاصح لا توجد في الفرع الا انه لا ينبغي ان يكتفى بهذا القدر بل لابد في ذلك من دلالة التمييز اي دليل يدل على ان هذه هي العلة لا غير كما يعلم في قوله عليه السلام المحنطة بالمحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون القدر والجس علة -

اب اس میں غور کرو کہ "گوئی سے اخراج بھی قتل کی طرح نازل ہے" اس لئے کہ درمیانی بات میں یکساں طور پر دونوں کا بیان ہے "ولولا ان كتبنا الآية" اور اگرچہ ان حکم کرتے کہ ہلک کر دہی جان یا پھر دھڑکنا ہے مگر تو ایسا نہ کرتے مگر تحریر سے ان میں سے ۱۔ "اور اگرچہ ای اخراج کا سبب اور علت ہونے کے مناسب ہے" یعنی جان کفر متعلق ہوگا وہیں (استحقاق) اخراج کا بھی وجہ ہوگا "اول الحشر کا عنوان دہات کرتا ہے کہ یہ مزاد وبرا پیش آنے والی ہے "جس کا مصداق غیر سے شام کی طرف صورت پر مٹی اللہ کے حکم سے مدبر و مدبرین ہونے کا واقعہ ہے اور یہ اصول لے لیا ہے کہ در بدر حشر سے یوم قیامت کا حشر مراد ہے۔ "پھر" فاعتبرا الآية کھدو یہ "عبرت" کہنے کا کھوڑا یا "یعنی نص کے معنی میں غور کریں تاکہ جہاں نص وارد نہیں ہوئی وہاں اسی نص پر عمل کریں" لہذا یہودی حالت پر ہم نے اول کا قیاس کر کے اللہ کے افعال پر سے منع کر دیں گے۔ تاکہ ان پر جو عتاب آیا اس سے محفوظ رہ سکیں۔ قیاس فرمیں میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ پہلے علت نص میں غور کرتے ہیں پھر اس کو فرع کی طرف متدی کرتے ہیں۔ تاکہ اس فرع میں بھی حکم نص ثابت کریں "اور اسی کے لئے علت کا ہونا ہی اہل ہے اس حدیث سے وصف "کا مشاء" دم و در کو کہ ہے کہ کتاب و سنت اور احادیث کے احکام کے لئے سرے سے کسی علت کا ہونا ہی کو ضروری نہیں چر جائیکہ ان پر قیاس کر کے فرع پر حکم نص متدی مانا جائے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اگرچہ اس بات کا احتمال ہے کہ ہر نص کی کوئی علت دہر یا ایسی علت ہو جو اس کے ساتھ خاص ہے اور بال تدریج میں لیکن نصی کتاب و سنت اور احادیث کا کلی تقاضا یہ ہے کہ ہر حکم کے لئے کوئی ایسی علت ہو جو فرع میں بھی پائی جاوے "لہذا قیاس کے لئے" "فرع اولی تقاضا ہو جو نہ کہ کافی نہیں بلکہ یہ ضروری ہے کہ علت کی شناخت کی بھی کوئی دلیل ہو یعنی کوئی ایسی دلیل ہوئی چاہے جو اس بات پر دلالت کرے۔ استنبط علت ہی نص اہل نص کی علت ہے وہی کوئی بات علت نہیں جیسا کہ حدیث روا کے اندر المحنطة بالمحنطة "میں ہم نہیں کے ساتھ مقابلہ ہو مثلا بمثل "کے قول سے چہ چہا ہے کہ علت و بالی علت قدو جس ہے۔"

لے قولہ یل الا۔ اولی ہدیر من ثمان و فی اقل من ان العبر والایة ہم تقدم غیر وہا ہر متاخر منہ قابل ۱۰۔

لے قولہ والاصل سے النفسی انتفہہ الاحکام من الكتاب والسنة طابعاً۔

لے قولہ دفع من توهم الا۔ فی ان العنفت لا تدفع اصل فی شریعتی ان ذلک احکام بحسب علیمہ کا قول باز دفع توہم لایا سب راوی العنفت ۱۲۔

لے قولہ ان یکن الا۔ بقیام الاذ علی ان القیاس حجة من غیر قرينة میں نص فیکون اصل ہر التحلیل ۱۱۔

لے قولہ ان لا یکن معلولاً بکیون التدرک اصل بال حکم بخبر ان الکلم اکبنا و نحن جیدہ ۲۰۔

لے قولہ ہدیر ذلک سے فی القیاس من دہلہ التدرک ان من دلیل غیر الوصف التدرک ان الکلم من بین الاوصاف ان تعلیل باقی وصف کان بخبرہ العقل اسلم۔ وکذا اور مہا بمجولہ فلا بد من میریز میریز سے دلیل دلیل الی آخر اہل و شارح ۱۳۔

لا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد اى على ان هذا النص في الحال معلول مع قطع النظر عن كون
 اصول في الاصل معلولة لقوله للحال معناه في الحال وقوله شاهد كفى به عن كونه معلولا لانما اذا كان معلولا بعبارة
 بامعة كان شاهدا على حكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل في كل نص ان يكون معلولا والثاني
 ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الاصل والثالث ان لا بد من
 دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداها فاذا اجتمعت هذه الثلثة فلا بد ان يكون
 القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشروطه وكن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعه لاصل
 حافظه قياسه ودفع قياس خصمه فشروطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر الظاهر ان الاصل هو
 المقيس عليه والباء في حكمه داخل على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمه مثلا مقصورا عليه
 حكمه بنص اخر اذ لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراى بالاصل النص الدال
 على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى حينئذ ان لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه
 مخصوصا مع حكمه بنص اخر ولا شك ان النص الاخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه.

اور یہی مقرر ہے کہ شاعت علت سے قبل فی الحال دھرت پر کوئی دلیل قائم ہو یعنی ضروری ہو دراصل اصول میں اس بات سے قطع نظر کہ جس میں سے بعض قیاس علت کا
 استنباط کیا جا رہا ہے اس کا فی الحال اصول ہونے پر دلیل ہونی چاہیے۔ تو مصنف کا قول "الحال" سے مراد "فی الحال" یعنی قیاس کے وقت پر اور "شاهد" کا لفظ
 کنایہ ہے اصول ہونے سے کہ جس کی کسی نص میں علت بائو ہوگی (جو فرع میں بھی پائی جاتی ہے) اور جس حکم کے لئے شاهد اور گواہ بن جائے گی۔ الحاصل: ہجیت قیاس
 کے سلسلے میں دلیلیوں اور کوئی شے نظر رکھنا چاہیے (۱) ہر نص کا اصل یہ ہے کہ وہ کسی علت سے معلول ہو (۲) اصل مذکور سے قطع نظر کرتے ہوئے فی الحال نص کے مطول لکھنے
 پر مستقل کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ (۳) علت کو غیر علت سے تیز کر دینے والی دلیل کا ہونا بھی ضروری ہے جو صاف بتا دے کہ یہ چیز علت ہے دوسری کوئی چیز علت نہیں
 ہے یہ تینوں امور متحقق ہوں گے تو ضرور قیاس قابلِ حجت ہوگا۔ پھر قیاس کا مطول اور شرطی لحاظ سے جس طرح ایک خاص مغزوم ہے جس کا بیان کچھ صفحات میں گذر چکا ہے اس کا
 طرح اس کے لئے بعض شرائط اور احکام اور وجوہ اہمیت بھی ہیں جو جن کی صاف ضرورت ہے تاکہ یہ قیاس عمل اور کوئی ای سے محفوظ رہے اور ہی نص کے
 قیاس کا دفعی مکن ہو۔

شمس اوسط قیاس ۱۰۔ (۱) قیاس کی پہلی شرط ہے کہ اصل کا حکم خدال کہلے مخصوص ہو اور دوسری نص سے ثابت ہو۔ مصنف کی عبارت میں یہاں مفاد
 کافی ہر مغزوم مقیس علیہ ہے اور حکم میں بار و اصل ہے مخصوص ہو اور دوسری نص سے ثابت ہو۔ مصنف کی عبارت میں یہاں مفاد
 جیسے خزیما کے واقعہ میں (جو سامنے آ رہا ہے) قبول شہادت و حکم بذلیہ نص ان کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس پر دوسری فرع کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ مقیس علیہ کے
 ساتھ حکم کا مخصوص ہونا جب نص سے معلوم ہو تو پھر دوسری فرع کا جس پر قیاس کرنے سے نص سے ثابت شدہ اختصاص کا قیاس سے باطل ہونا لازم آئے گا جو کسی طرح درست نہیں
 اور اصل سے مقیس علیہ کے حکم پر دلالت کرنے والی نص مراد لیا اور بار "کو معنی" مع "قرار دینا درست" ہیں کیونکہ اس وقت عبارت کا مطلب یوں ہوگا کہ جو نص مقیس علیہ
 کے حکم پر دلالت کرنے والی ہے وہ اپنے حکم کے ساتھ مخصوص ہو دوسری نص سے "ما ملکہ یہاں دوسری نص سے بلاشبہ وہی نص مراد ہے جو مقیس علیہ کے حکم پر دلالت ہے۔
 ایک ہی نص کو دال علی حکم اور پھر اس نص پر امر کا احکام بالکل جمل ہے۔

لے قیاس۔ فاذا اجتمعت هذه الثلاثة فقام الدليل على انه للحال شاهد اى على ان هذا النص في الحال معلول مع قطع النظر عن كون
 اصول في الاصل معلولة لقوله للحال معناه في الحال وقوله شاهد كفى به عن كونه معلولا لانما اذا كان معلولا بعبارة
 بامعة كان شاهدا على حكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل في كل نص ان يكون معلولا والثاني
 ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الاصل والثالث ان لا بد من
 دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداها فاذا اجتمعت هذه الثلثة فلا بد ان يكون
 القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشروطه وكن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعه لاصل
 حافظه قياسه ودفع قياس خصمه فشروطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر الظاهر ان الاصل هو
 المقيس عليه والباء في حكمه داخل على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمه مثلا مقصورا عليه
 حكمه بنص اخر اذ لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراى بالاصل النص الدال
 على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى حينئذ ان لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه
 مخصوصا مع حكمه بنص اخر ولا شك ان النص الاخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه.

فاجاب باننا اخصصنا القليل من هذا النص لان يستثنى حالة التساوي دل على عدم صدوره في الاحوال ولن يثبت ذلك الا في الكثير يعني ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام في الظاهر ولا يصح ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلا بد من نزول في احدها انما الثاني يا اول في المستثنى ويقول معناه لا يتبعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو والطعام المساوي لمساوي صار حلالا وما سواه كل يبقى حراما فبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين داخل تحت الحرمة وهي الاصل في الاشياء عندنا ونحن نزول في المستثنى منه ولقد ركبنا لا يتبعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال ثلاثة و هي المساواة والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال للكثير فتحل من المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة والقليل غير متعرض به لاصل الا في المستثنى ولا في المستثنى منه فبقى على الاصل الذي هو الاباحة فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لا يقال ان بقية ايضا حال فبقى في المستثنى منه فتكون حراما لاننا نقول انما حال بعيد غير متناه في العرف والا فرب المساواة الحال التي للكثير فلا يبراد بالمستثنى منه الاحوال الكثير لا القليل فصدر التخيير بالنص اى بدلالة النص حال كونه معاصيا للتعليل الابه اى بالتعليل كما ظنتم.

[illegible]

لأن قرأنا في القدر سأل بغير الإذن استثناء حالة السادة على كل من القدر عام في الأحوال المجردة كالمسببة لهذه الحالة بخلافه قريبة بان يكون تلك الأحوال مبنية على العيار الشرعي فلا
بذلك الأحوال لا يحل لكن بخلاف القدر فانها لا تجانس حالة السادة بخلافه قريبة فلهذا في عموم الأحوال لا يمكن فصل الإزالة ببيان لفصلها دخل السائل يعني ان التفسير في غير صدر الكلام من عموم
على ان عموم الأحوال الكثير مما انص لا بالتفصيل الا ان اتفقت بغيره ويصاحبها القدر في عموم التفسير في التفسير والتفصيل فلهذا في عموم الأحوال لا يمكن فصل الإزالة ببيان لفصلها دخل السائل يعني ان التفسير في غير صدر الكلام من عموم
= زنة التفصيل والتفصيل بالقدر والجنس ايضا دل على عدم كونه عمدا عربيا في التوفيق - ج ٥٥

والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشايخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم اليه في الاصل اولى من اضافته الى
 العلة وانما اضيف في الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد في النص وقيل اضيف حكم الاصل والفرع جميعاً الى العلة لانه ما لم يكن لها
 تأثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع كما اشتمل عليه النص اي حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص اما بصيغته كاشتمال نص
 الربوا على الكيل والجنس او بصيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الاثني على العجز عن التسليم وجعل الفرع نظيراً الى الاصل
 في حكمه لوجوده فيها اي وجود ذلك المعنى في الفرع ويقيم من ههنا ان اركان القياس الاربعة الاصل والفرع والعلّة والحكم وان كان
 اصل الركن هو العلة ثم شعر في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة احوال فقال وهو جازان يكون وصفاً لازماً وعارضاً فالوصف
 اللازم ان لا ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكاة في الذهب والفضة لا ينفك عنها لانها خلقا في الاصل على معنى
 الثمنية وهي مشتركة بين مذهب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما في حلي النساء الزكاة لعللة الثمنية والشأن في
 جعل حزمة الربوا هي غير متعدية الى شئ والوصف العارض كالا فجار في قوله عليه السلام فانما قدم عرق الفجوة علة لوجوب
 الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم والعرق منجواً فاما ما وجد انفجار الدم سواء كان
 للمستحاضة او لغيرها من غير السبيلين يجب به الوضوء.

مشايخ عراق نے پہلی شق اختیار کیا ہے اور یہی ظاہر ہے کہ یہ کہ نص دلیل قطعی ہے (اور علت یعنی) لہذا اصل کے حکم کی نسبت علت کے بجائے نص کی طرف گراؤنی ہے۔ اور
 فرع میں جو کہ نص نہیں ہے اس ضرورت سے غرایا گزرا ہی علت کی طرف حکم کی نسبت کے بغیر جاوے نہیں۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ اصل اور فرع دونوں میں حکم علت کی طرف
 منسوب ہوگا۔ کہ یہ کہ اصل کے حکم میں اگر علت کی تاثیر نہ ہو تو فرع کے حکم میں کا اثر کس طرح ہو سکتا ہے؟ اور وہ ان چیزوں میں سے جن پر نص شتمل ہو یعنی وہ نمایاں
 اور علامت ایسی چیزیں ہیں شتمل ہے۔ غرض الفاظ نص سے شتمل ہونا کہا جائے جیسے ربوا کی حدیث کے فقرہ الفاظ کيل اور جنس پر دلالت کرتے ہیں۔ یا الفاظ سے تو نہیں بلکہ
 قرینہ اور لازم سے کہا جائے جیسے عبادان کی بیع سے محنت کی حدیث منوی وغیرہ۔ وقت کرتی ہیں کہ تسلیم بیع سے عاجز ہونا ہی کی علت ہے۔ اور فرع کو جس کی نظر قرار
 دیا گیا ہو یعنی اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو اس کے حکم ثابت کہنے میں جو برپا ہوا جائے اس علامت کے اس میں یعنی فرع میں حکم اصل کی علامت موجود ہونے کی وجہ سے نہ کہ وہ شتمل
 سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ قیاس کے کہن چار ہیں۔ اصل، فرع، علت اور حکم۔ مگر چون چاروں آپ سے علت ہی بنیادی رکن ہے اقسام علت اور حکم نص کی علت ہیں
 جو قیاس کا شے اس کی چند قسمیں ہیں۔ وہ کبھی وصف ہوتی ہے وہ کبھی حکم ہو کبھی حکم پر وصف ہونے کی صورت میں وصف لازم بھی یا عارض بھی ہو کایا غرض کہ قیاس کا اصل وصف
 کہن کی طرف کے ہر علت کی ان اقسام کو تفصیل سے بیان فرماتے ہیں۔ پہلی چیز کہہ کر وہ علت ہے کہ وہ علت وصف ہو غرض لازم خواہ عارض۔ لازم سے راویا اور اصل سے
 کبھی جہاز ہو جیسا کہ سنا پاتا ہے یا میں وصف نیست (ہائے نزدیک) وجوب نہ کی علت ہے کہ کسی ان رول سے جدا نہیں ہوتا ہے۔ کہ نہ کہ یہ اپنی اصل غقت ہی سے نیست
 کے لئے منبوت ہیں (یعنی ان کے ذریعہ تمام چیزوں کی مالیت کا اذن کیا جاتا ہے) اس لئے پانہ کا کہ وہ علت ہے کہ جسے برائے ٹکڑے اور یوں کہ وہ یوں کہ وہ سب میں
 زیر پر مبنی نیست پاتے جاتے ہیں۔ اسی بنا پر احناف کے نزدیک طور قریب کے زیورات پر زکوٰۃ فرض ہے۔ کہ وہ کہیں میں بھی وجوب زکوٰۃ کی علت نیست پائی جاتی ہے۔ وہ
 اہم شائقی نیست کہ وہ وجوب زکوٰۃ کی نہیں بلکہ احصاء ربوا کی علت قرار دیتے ہیں تو ان کے نزدیک یہ علت قاصر ہے سوائے مخصوص ذریعہ کے اور کسی فرع کی طرف اس
 تفصیل سے نیست بلکہ حکم متعدد نہیں ہوتا ہے۔ اور وصف عارض کی مثال فقہر کی حدیث ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں فانما دم عرق الفجوة ایہ رنگ کا ہے
 خون ہے۔ یعنی مستحاضہ کے جس میں وہ منور واجب ہونے کی علت بتائی گئی خون کا ہونا نہ تھا۔ اور ہونا۔ خون کا ایک عارضی وصف ہے۔ لہذا نہیں کہ رنگا ہر خون ہے وہ ہونا۔
 نیز کبھی خون ہونے کی علت پائی جائے گی مستحاضہ جو غیر مستحاضہ وہ خون خارج اور السبیلین سے ہر باختر السبیلین سے ہر صورت و ضرور واجب ہے۔

لے قرآن رکان القیاس ہی اتی یقوم القیاس برہان فان قلت من القیاس علی فرض وصف سابق بر تقدیر فرع اولی فی القیاس۔ فقہر۔ بر تقدیر کیف یکن ہذا ہذا رکانہ وقت
 ان ذلک تقریباً بر القیاس لوان نہ رکان خارجہ نہ تخلی علی القیاس مستند من مجردہم یکن محرمات جہا فقرہ کمال وصف القیاس تقدیر الا ۱۳ - ۵۷۹

والحاصل ان قولہ استما وحکماً لا شبہ فی انہ مقابل للوصف وان قلہ لانما داوعا مضافاً لا تشک فی انہ قسم للوصف واما الجملی واما
 وکذا الفرد والعدد فقد اوردہ علی سبیل للمقابلة والتناخل والظاهر انہ قسم للوصف اذ لم نجد لہ مثلاً الا فی قسم الوصف
 یسمی المعنی الجامع الوصف مطلقاً فی عرفہم سواء کان وصفاً او حکماً علی ما سیمائی وھذا اکل من تفنن فخر الاسلام والناس
 لہ ویجوز فی النص وغیرہ اذا کان ثابتاً بہ اکی یجوز ان یکون ذلک المعنی منصوباً فی النص کالطواف فی سورہ البقرة وان
 فی غیر النص ولكن ثابتاً بہ کالامثلة التي صوبت لان ثم شرع فی بیان ما یعلم بہ ان ھذا الوصف وصف دون غیرہ فقال
 کون الوصف علة صلاحہ وعدالتہ فان الوصف فی القیاس بمنزلة للشاهد فی الدعوی فکما یشترط فی الشاهد للقبول ان
 یکون صالحاً وعدالاً فکذا فی الوصف وکما ان فی الشاهد لا یجوز العمل قبل الصلاح ولا یجب قبل العدالة فکذا فی الوصف
 بین معنی الصلاح والعدالة علی غیر ترتیب اللف فبدلاً اولاً بذكر العدالة بقوله بظہور اثرہ فی جنس الحكم للعلل بہ ای بیان
 ظہور اثر الوصف فی جنس الحكم للعلل بہ من خارج قبل القیاس وان ظہور اثرہ فی عین ذلک الحكم للعلل بہ منہ فی الطریق الاولی
 وجملة ترقی الی اربعة انواع الاول ان یظہر اثرہ فی عین ذلک الوصف فی عین ذلک الحكم وهو متفق علیہ کما
 عین الطواف فی عین سورہ البقرة۔

المرکز مصنف کے قول میں "استما وحکماً" یہ دونوں شہر وصف کے مقابل ہوتے ہیں۔ لہذا ہمارا مقنا یہ دونوں یقیناً وصف کی قسمیں ہیں (مقابل ہوتے ہیں) یا وجہاً وغیراً
 اسی طرح "فرداً و عدداً" کے سیاق کے میں ان کا وصف کے مقابل ہونے اور وصف میں مثل ہونے دونوں باتوں کا احتمال ہے۔ البتہ راجح یہ ہے کہ یہ چاروں وصف میں دلائل ہوں گے
 کی قسمیں ہیں۔ کیونکہ وصف سے علیحدہ ان کے وجود کو کئی مثال ہم نہیں ملی۔ ہر حال علت جامعہ کی تمام اقسام کو جو قسمیں کے عرف میں کبھی مطلقاً وصف بھی کہہ دیتے ہیں خواہ وہ
 علت وصف ہی ہو یا اسم ہو یا حکم شرعی ہو۔ جیسے خود مصنف کے کلام میں مغرباً آ رہا ہے یہ سب فرق کلامی ہر دو ہی کی ہوتی ہے اور دوسرے لوگ ان کے رنگ میں رنگے ملے ہیں
 "عدالت ہے کہ وہ (عدالت ہاسم) خود قسم میں لگے ہو۔ مذکورہ ہرگز کسی سے ثابت ضرور ہو۔ یعنی علت مذکورہ کے لئے بیان ہے کہ نص میں عبارت موجود ہو جیسے سورہ بقرہ والی حدیث
 میں علت ثواب کی تصریح ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ نص میں تصریح نہ ہو لیکن نص کے اقتضاء سے ثابت ہو جیسا کہ ان مثال میں ہیں اور اگر کسی میں علت کی انواع بنا چکے کے
 بعد اب مصنف اس معیار کو ملنا چاہتے ہیں جس سے علت کا غیر علت سے امتیاز معلوم ہو جائے۔ چنانچہ فرمایا وصف کی صلاحیت اور عدالت اس کے بعد ہر کسے پر دلالت کرتی ہیں
 کو کہ قیاس کے لئے وصف شاہد دہری کے اندر ہے جس طرح شاہد کی شہادت قبول ہونے کی شرط ہے کہ وہ صالح (ذاتی شکوت) اور عادل ہو، اسی طرح وصف کا صلح اور عدالت ہونا
 شرط ہے۔ اور جس طرح تحقیق صلح سے پہلے شاہد کی شہادت پر عمل کرنا جائز نہیں اور عدالت ثابت ہونے سے قبل اس پر عمل کرنا واجب نہیں (اگرچہ جائز ہے) اسی طرح وصف کا حال ہے
 اگرچہ وہ صلاح سے پہلے اس پر عمل کرنا درست نہیں اور عدالت تحقیق ہونے سے پہلے عمل درست ہے واجب نہیں۔ اور وصف کی صلاحیت اور عدالت کے معنی کیا ہیں؟ مصنف لفظ و ظہور
 غیر عرب کے لفظ لگے اس کی وضاحت فرماتے ہیں۔ چنانچہ پہلے عدالت کی تشریح کرتے ہیں کہ وصف کی عدالت ثابت ہوگی اور اس کے اثر ہر ہر حصے سے حکم معلوم ہو کہ ہم جنس حکم میں
 یعنی جس وصف کو کسی حکم کی علت قرار دیا جائے ہے۔ اگر اس حکم کے جنس حکم کے ثبات میں قیاس کرنے سے پہلے ہی دہری کسی نص سے اس وصف کی تاثیر ہر جگہ ہو چکی ہو تو وصف کی عدالت
 ثابت ہو جانے کی اور اگر عدالت میں حکم کے ثبات میں قیاس کرنے سے پہلے ہی دہری کسی نص سے اس وصف کی تاثیر ہر جگہ ہو چکی ہو تو وصف کی عدالت
 (۱) اس وصف کو حکم کی علت قرار دیا جائے ہے اگر اسی وصف کا ترمیمہ ہی حکم میں دہری نص (۲) ہر جگہ اور ہر وقت ہر جگہ ہر وقت جیسے جیسے وصف طواف کا اثر ہے سورہ بقرہ کے حکم طہارت میں۔

لے قلمدان کیونکہ لا مسطور علی قلم انما یرجح ان یکین لا یمکن۔ کیونکہ ذلک المعنی نہ کہ امر متعین فی نص بل کیونکہ غیر متعین ہیں۔ کیونکہ ذلک المعنی آیت ذلک النص اقتضاء کیونکہ من ضرورہ کما جادلی اللہ
 از عیسیٰ شخص فی سلم ووصول بقرہ لہذا نہیں ہوا فقرہ کہ امر متعین فی نص ہاں ضرورہ النص علی حاکمہ قرہمیتہ و غیر متعین نہ کہ امر متعین فی نص کما قال اظم العلل و ہم لہ تعالیٰ قابل ۱۲۔
 لے قولہ و دہذا الام۔ ہم دیکھیں ان کی وصف کا نہ کہ علت لہم فادہ تاثیر بعض ہر وصف فی حکم کونہ حق وقت کہ زمانہ کہ امتداد و تیسرے ان العلل ممتازہ جمل ای وصف شد
 علت الحكم و جہر علیہ ذلک الوصف لہذا حکم دون بل نہ یزید بل علی کون الوصف علت حکم فقال المصنف و دہذا الام و ہاں فالعہد یعنی الفاعل ۱۲۔

والتانی ان یتظہر اثر عین ذلک الوصف فی جنس ذلک المحکم وهو الذی ذکرہ المصنف کالصغر ظہر تاثیرہ فی جنس حکم النکاح وهو ولاية المال للولی فکذا فی ولاية النکاح والثالث ان یؤثر جنسہ فی عین ذلک المحکم کاسقاط قضاء الصلوٰۃ للتکثر بعد الاغماہ من جنس الاغماہ وهو الجنون والحيض تاثیر فی عین اسقاط الصلوٰۃ وظهر ما ظہر اثر جنسہ فی جنس ذلک المحکم کاسقاط الصلوٰۃ عن الحائض فان لجنسہ وهو مشقة السفر تاثیر فی جنس سقوط الصلوٰۃ وهو سقوط الركعتین وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد طال الكلام فیها صاحب التوضیح ثم ذکر بیان الصلاح فقال وفقد بصلاح الوصف ملائمته وهي ان یکون علی موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف بان تكون علتہ هذا المجتہد موافقة لعلۃ استنباطها النبی علیہ السلام والصحابة والتابعون ولا تكون نابیه عنہا کتغلیبها بالصغر فی ولاية النکاح جمیع منکم بمعنی النکاح وقيل جمع منکوحه و هو ضعيف واختلِف فی علتہ ولاية النکاح فعند الشافعی ھما البکارة وعندنا ھما الصغر ویدینہما عدم ونقص من وجہ فالصغيرة یجوز ان تكون ہکذا وان تكون یتبأ وكذا البکریموذا ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبکر الصغيرة یولی علیہا اتفاقا والثیب البالغة لا یولی علیہا اتفاقا والثیب الصغيرة یولی علیہا عندنا دون الشافعی والبکر البالغة یولی علیہا عند الشافعی لا عندنا فعندنا للمصنف تاثیر فی ولاية النکاح

(۱) بعد ان وصف کما ادر حکم محل بہ کی جنس میں ظاہر ہر جہ کی مثل مصنف نے اگے ذکر کیا ہے کہ بیبہ وصف صغر کما ذکرہ ولایت نکاح کے حکم کے جنس حکم یعنی ولایت مال میں ظاہر ہر جہ ہے اور صغر کی علت سے حکم شارح نے کما ذکرہ وغیرہ بتصرف کی روایت حال ہے کہ اس پر قیاس کی کہ غیر کے نکاح کی ولایت بھی ملے کما حاصل ہوگی (۲) اس وصف کے جنس وصف کا اثر یہ کہ محل میں ظاہر ہر جہ ہے بیبہ وصف صغر کی علت سے کثیر التعلل ونازل کی قضا سے ساقط ہوجانے کا حکم ہے کی جنس حلت میں جنون اور ایمان پتیاں کہ جس کا اثر بیبہ سقوط صلوٰۃ کے حکم میں ظاہر ہو چکا ہے۔ (۳) اس وصف کے جنس وصف کا اثر حکم محل ہے کہ جنس حکم میں ظاہر ہر جہ ہے حائضہ سے کثیر تاذ کاساقط ہوجانا۔ بکریم کا لفظ بیبہ سے صلوٰۃ باطل مشقت سے ہے۔ بابرہ مشقت سفر اس کی جنس میں سے ہے۔ اور مشقت سفر مؤثر ہے جنس سقوط صلوٰۃ کے حکم میں۔ یعنی وہاں سے کثیر تاذ ساقط نہیں ہوتی جیسے حقیقی میں۔ بلکہ رہائی نادرہا میں صرف دو رکعت ساقط ہوتی ہیں۔ یہ حال عدالت وصف کی یہ مبادلہ صورت میں مقبول ہیں۔ صاحب ترویج مدارعہ الشرع نے ان پر دلیل بحث کی ہے۔ ولایت کے بیان کے بعد اب مصنف صلاحیت وصف کی حقیقت بتلاتے ہیں۔ اور مدارع وصف سے ہمارا مدارع ہے کہ وصف حکم سے مناسبت رکھتا ہے یعنی وصف ان مخلوق کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے مقول ہیں۔ اس طرح ہر جہ کی مستنبط علت اخذ کی ہے یعنی مدارع وکم موافقہ اہل جنس کی مستنبط علت کے موافق ہوا ان حضرات کے استنباط سے بعد اور مختلف مدارع جیسے کہ ہم نے نکاح کی ولایت کے لئے مدارع کو علت قرار دی۔ مصنف کی عبارت میں منکرہ کا لفظ مطلق کی جمع ہے اور مدارع بھی نکاح کے معنی میں اور بعض نے حکم کی جمع بتایا ہے عمرہ قول ضعیف ہے ولایت نکاح کی علت کے بارے میں (مجتہدین کے مابین) اختلاف ہے مدارع شافعی کے نزدیک بالکرم ہونا علت ہے اور مدارع نزدیک نابالغ ہونا علت ہے۔ ان دونوں علتوں کے درمیان عموم وخصوص میں جبکہ نسبت ہے (ایک مدارع اجتماع میں) ہو سکتا ہے کہ لڑکی نابالغ اور بالہ (والد و والدہ الخ) یعنی نابالغ اور ثیب ہر یا اللہ اور بالہ ہو۔ (اور جو بھی ایک صورت ہے جس میں دونوں علت مفقود ہیں۔ یعنی یا بالہ اور ثیب ہو۔ تو اپنی صورت کے مطابق) اگر لڑکی بالہ اور غیر ہو تو بالاتفاق اس پر حق ولایت حال ہے۔ اور (جو بھی صورت کے مطابق) اگر لڑکی ثیب بالہ ہو تو بالاتفاق اس پر حق ولایت حال نہیں۔ اور دو صورت کے مطابق) اگر لڑکی نابالغ اور ثیب ہو تو ہمارے نزدیک اس پر ولایت حال ہوگی اور لڑکی ثیب بالہ ہو تو اس صورت کے مطابق) اگر لڑکی بالہ اور ثیب ہو تو ہمارے نزدیک اس پر ولایت حاصل ہوگی اور ہمارے نزدیک نہیں ہوگی پس ہمارے نزدیک ولایت نکاح حال ہونے میں صغر (عدم جوڑ) کا اثر ہے۔

۱۔ قولہ قد طال الکلام لا حیث ذکر احکامات تاثیرت المرکب معین فہو مدارع یعنی من شئت لا دعوی علیہا مدارع اللہ الخ۔
 ۲۔ قولہ النکاح جمع النکح یعنی النکاح وفاقا ان یقلل تعدد النکح الا ان لا یدر بالانوار والنکاح لیس بتزوج و اقیل من جمیع مکاتیب فہو شذوذ ان ہر ہا حذوف لیلہ لیلہ الکاف و ثانی جمع المنقول علی مناجیل مقصور علی اسماء و توہم ھین و کما سیر شا ذکر انی شرع علی اللطیف بن ملک ناظرین مشافہہ۔
 ۳۔ قولہ و کذا البکر الخ۔ و موجب جانی میرا لڑکھ و کذا البکر یحذف من کون صغیرہ و حیث انتہی نادر کیف کیوں البکر غیبہ قتال ۱۷۔ ۵

لأن استقصاء العلم لا يمنع الوجود من وجه آخر لأن الحكم قد ثبت بطل شيء فلا يلزم من انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل
من الدنيا حتى يكون نفي العلة دالا على نفي الحكم كقول الشافعي في النكاح أي في عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال
أنه ليس ببال وكل ما هو ليس ببال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد في إثباته من أن يكونا رجلين دون رجل
وأما ثمين وعندنا ليس لعدم البالية تأثير في عدم صحته بالنساء لأن علة صحة شهادة النساء هي كونهما لا يسقط بشبهة
لا كونهما لا بخلاف المحدود والقصاص فما يتدرى بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة النساء قط وأيضا هو أدنى درجة
من المال بدليل ثبوته بالهزل الذي لا يثبت به المال فلما كان المال يثبت بشهادة النساء فبالأولى أن يثبت بهما النكاح
الا أن يكون السبب معينا استثناء مفرغ من قوله ومثله التعليل بالنفي أي لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الأحوال
التي في حال كون السبب معينا فان عدمه يمنع وجود الحكم من وجه آخر لا وجه له كقول محمد في ولد الغصب أنه لم
يضمن لأنه لم يغصب فان من غصب جارية حاملة فولدت في يد الغاصب ثم هلكتها يضمن قيمة الجارية دون الولد
لأن الغصب إنما وقع على الجارية دون الولد فقد علل محمد ههنا بالنفي بأن علة الضمان في هذه الصورة ليست
الا الغصب فبانتفاءه ينتفي الضمان ضرورة.

پہلے کہ مطلوبہ علت معدوم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ دوسری کسی علت سے بھی حکم وجود ہو۔ یہاں تک کہ کسی ایک حکم کی حیثیت سے برآگئی ہیں تو کسی خاص علت کے استناد سے دنیا کی تمام علتوں کا استناد لازم نہیں آتا ہے۔ تاکہ یہ کہا جائے کہ علت کی نفی حکم کی نفی پر دلیل ہے۔ جیسا کہ ہم ملاحظہ فرمائیے کہ اس مسئلہ میں کیا حجتیں ہیں؟ یعنی نکاح منعقد نہ ہونے کے بارے میں اور اس کے ساتھ عورتوں کی گواہی سے یہ کہہ کر عقد نکاح بال نہیں ہے۔ اور جو بھی مسئلہ مال کا ہو اس کا نفاذ دوسروں کے ساتھ عورتوں کی شہادت سے نہیں ہوگا۔ لہذا نکاح منعقد ہونے میں دوسروں کی شہادت ضروری ہے۔ ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت سے نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ دوسرے نزدیک شہادت نسائے کے ذریعہ نکاح صحیح نہ ہونے کے حکم میں عدم بایست کا کوئی اثر نہیں ہے۔ کیونکہ عورت کی شہادت تک میں معتبر ہونے کی علت یہ نہیں ہے کہ جو بھی مسئلہ مال پر ہے۔ بلکہ نکاح کا شہدے ساقط نہ ہونا علت ہے۔ لہذا جو چیز شہدے ساقط نہ ہو اس میں عورتوں کی شہادت معتبر ہے۔ لہذا نکاح میں بھی وہی کی گواہی معتبر ہوگی۔ بخلاف حدود اور قصاص کے کہ یہ شہادت سے ساقط ہو جاتے ہیں۔ اس لئے ان میں بھی عورتوں کی گواہی معتبر نہیں ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں نکاح میں شہادت نسائے معتبر ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ ان نکاح مال سے بھی کم درجہ ہے کیونکہ انہی مذاق کی حالت میں بھی (ایجاب قبول کے تحت ہے) نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ بخلاف مال کے کہ مذاق سے مال کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ پس مال (کا ثبوت) بڑھا ہوا ہونے کے (وجود) جب حد تک کی شہادت سے ثابت ہوتا ہے تو نکاح (جو اس سے کم درجہ ہے) عورتوں کی گواہی سے بطریق اولیٰ ثابت ہوگا۔ البتہ اگر کسی حکم کا سبب تعین ہو گیا ہو یا استثنائے شرط ہے مصنف کے سابق جلد "درمہ التعلیل بالنسب" سے مطلب یہ ہے کہ کسی حال میں تعلیل یا معنی مقبول نہیں ہے۔ لیکن جب کہ اس سبب تعین ہو تو اس وقت تعلیل یا معنی مقبول ہے۔ کیونکہ اس سبب کے علاوہ جو حکم کا اور کوئی سبب ہے ہی نہیں تو دوسرے سبب کے ذریعہ وجہ تکمال کا احتمال ہی نہیں رہتا ہے۔ باریک سبب تعین کے معنی ہونے سے حکم کا معنی ہونا لازمی ہے۔ چنانچہ امام محمد نے ولید مضمونہ کے بارے میں فرمایا کہ غاصب اس کا خاص نہیں ہوگا کیونکہ اس سے بچ کر غصب نہیں کیا ہے۔ یعنی اگر کسی شخص نے عادلہ یا مذکورہ غصب کا پھر غاصب کے قبضہ میں اس کی ولایت ہوئی تو عدلہ اور ولید کا پھر اس کا بچہ ہوگا جسے تو غاصب عرف یا غصب کی قیمت کا سامن ہوگا بچہ کی قیمت کا سامن نہیں ہوگا۔ اس کا باب یہ ہے کہ غاصب نے تو صرف بذاتہ کو غصب کیا ہے بچہ کو غصب نہیں کیا۔ بچہ تو بتما آگیا جس سے ملک کا منتقل ہو کر مال قبضہ حاصل نہیں ہوتا جو کہ تحقق غصب کی شرط ہے۔ تو دیکھئے: ہذا قدر میں امام محمد نے غصب کو حکم ضمان کی نفی ہونے کی علت قرار دی کیونکہ اگر غصب کے عوض ضمان لازم نہ ہو تو غصب کا حکم نہیں ہو سکتا تھا۔ تو غصب کا معنی بخنے سے حکم کا معنی ہونا لازمی ہے۔

[illegible]

والاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ما قبله أي مثل الاطراء في عدم صلاحية الدليل الاحتجاج بالوصف الذي
اختلف في كونه حلة فانه ايضا فاسد كقولهم في الكتابة للحالة أي الشافعية في عدم جواز الكتابة للحالة انما عقد لا يمنع
من التكفير أي من اعتناق هذا العبد المكاتب بالتكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان
فساد الكتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفير والكتابة عند ما لا تمنع من التكفير مطلقا سواء كانت
حالة او مؤجلة فلا بد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة المؤجلة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لاجل
عدم المنع من التكفير والاحتجاج بما لا يشك في فساد عطف على ما قبله أي مثل الاطراء في البطلان الاحتجاج بوصف
لا يشك في فساد بل هو بدعي كقولهم أي الشافعية في وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلاث آيات الثلاث ناقص
للعدد عن السبعة أي عن سورة الفاتحة فلا يتأدى به الصلوة كما دون الآية لا يتأدى به الصلوة لاجل ذلك
وان هذا القياس بدعي الفساد اذ لا اثر للنفصان عن السبعة في فساد الصلوة وانما لم تجز بآدون الآية لان
لا يسمى قرأنا في العرف وان سمي به في اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على ما قبله أي مثل الاطراء في البطلان
الاحتجاج بلا دليل لاجل النفي.

۱۶۷) اور استدلال مختلف ہے وصف کے لیے وہ اس کا حلف بھی باطل ہے۔ یعنی جس طرح اللہ تعالیٰ استدلال نہیں ہے اسی طرح اللہ کے حلف کے اجتماع بھی فاسد ہے جس وصف کے لیے اس حلف سے برکتیں ہیں اختلاف ہے یا جیسا کہ ان کا قول کتابت حاتم کے ہمارے میں یا یعنی وہ کتابت نقد لایمینی کی شرط پڑا کہ کتابت بننا شراعی کے نزدیک جائز نہیں اس دلیل سے کہ اگر ایسا عقیدہ ہو گا تو خدا کو جسے مانع نہیں ہے یا یعنی کفار یمن وغیرہ اس غلام کتاب کو اذکارنا مملوع نہیں (۱) حالانکہ صحیح عقیدہ کتابت ان کے نزدیک غلام کو کفار میں اذکار نہ کرنے سے مانع ہوتا ہے (۲) لہذا یہ عقیدہ کتابت مستلزم ہے یا اصل ہر جگہ کہ غریب کے حلف میں کتابت با فاسد ہے یا یعنی یہ قیاس ہمارے نزدیک نامائیں ہے و دوم سے وہ انہیں غنیہ یعنی کتابت با فاسد ہونا اس غلام کتاب کو کفار میں اذکارنا مملوع دہنہ کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ غریب کو جو مسلمان کے حق میں مال مستفوم نہیں ہے (۳) حلف قرار دینے کی وجہ سے یہ عقیدہ کتابت فاسد ہے۔ برابر یہ قیاس کی بنیاد ہی غلط ہے (۱)۔ (۲) اس قیاس میں ایسے وصف کا قیام کیا گیا ہے جس کا حلف ہونا ہمارے نزدیک مستلزم نہیں اگرچہ کہ کتابت مطلقاً خواہ وہ عقیدہ ہو یا نحوہ ہمارے نزدیک مانع تکفیر نہیں ہے اگر کفار میں اذکارنا مملوع دہنہ کو فساد کتابت کی دلیل بنا لیتے دہشت ہو سکتا ہے (۴) لہذا شراعی کو اولاً اس بات پر دلیل پیش کرنا ضروری ہے کہ کتابت تو عقیدہ مانع تکفیر ہے تاکہ کتابت مانع تکفیر نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہو سکے (۵) اور استدلال ایسے وصف سے جس کے فساد میں کوئی خیر نہیں۔ یہ بھی سابق پر معلق ہے۔ یعنی ایسے اللہ تعالیٰ اجتماع نہیں ہے اسی طرح ایسے وصف سے جس استدلال باطل ہے جسے حلف قرار دینا با فاسد بلکہ بڑی ہی غلط ہے۔ ”مجھے خوارق لا یکن“ لاز میں سورہ فاطمہ باب برکتے اور حسن بن ابیہ کی قرأت سے فائدہ دہت جو خود استدلال کو کٹے ہوئے۔ کہ زمین کا عدد سات سے کہ ہے یا بیجا سورہ فاتحہ سے کہ ہے (۶) جو کہ سات تین پر مشتمل ہے (۷) اس لئے زمین آیت پڑھنے سے (۸) جو احناف کے نزدیک فرض قرأت کی اقل مقدار ہے (۹) فاذن انہیں ہر کی جس طرح ایک کرت سے کم پڑھنے سے۔ لاز میں ہر قیاس سے کم ہونے کی بنا پر تو یہ قیاس با فاسد ہے بلکہ اگر فاذن کے فاسد ہے نہیں سات کی تہ سے کم ہونے کا کوئی اثر نہیں ہے۔ راقی احناف کے نزدیک ایک آیت سے کم میں فاذن ہونے کی وجہ سے نہیں ہے کہ سات کی قدر اور چھ نہیں ہوتی۔ بلکہ اس لئے کہ ہر اولیٰ لایہ نبوی مخرم میں چاہے قرآن کھلائے لیکن عرفا اس پر قرآن کا اطلاق نہیں ہوتا ہے (۱۰) اور نص کتاب سے فاذن قرآن پڑھنا فرض ہے قال قتلیٰ فاقویٰ ما یتیسر من القرآن (۱۱) (۱۲) اور استدلال محمد بن علی سے وہ اس کا حلف بھی باطل ہے یعنی اللہ سے استدلال کی طرح دلیل سے نئی حکم پر اجتماع بھی باطل ہے۔

۱- تکرار فی الحقیقت ای بیان بیشتر تا حدی که کتابت جلا و حکم بدو کم میخورد از کتاب عن الصادق علیه السلام در حق کلمات الهیهه ۲-

١٤ قوله فان فاسد من الكتاب المحمودة - ١٥ قوله فنيح اكل الاطعم من بل الكتاب كذا في العهد المختار - ١٦

[illegible]

وهذا حكم اي تخالفها جميعا من حيث القياس المعنى حكم معقول يتعدى الى الوراثين بان ملات البائع والمشتري جميعا واختلفت
 دراهم في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتخالفان ويفسخ القاضى البيع كما كان هذا في المورثين او الاجارة اي
 يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان اختلف الموجد والمستاجر في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار يتخالف كل واحد منهما
 وتفسخ الاجارة لانه الضرر وحقق الاجارة يحوط الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب بيع البائع الا بالاثم فلم قصم تقديته يعني اذا
 اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض للمشتري للمبيع فحينئذ كان القياس من كل الوجه ان يفسخ للمشتري
 فقط لانه يكثر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع ولا يدعي على البائع شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر هو قوله عليه
 السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تم القاء وتراجعت ففسخ وجوب القاضى على كل حال لانه مطلق عن قبض
 المبيع وعدمه فلما كان هذا غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوراثين لذا اختلفنا بعد موت المورثين الا عند محمد
 ولا الى الموجد والمستاجر اذا اختلفا بعد استيلاء المعتقد عليه على ما عرفت في الفقه مفصلا.

اور پھر ہم یہ قیاس بھی کی رو سے بائع اور مشتری دونوں کو نصف ٹھکنے کا حکم دیا مقل مورثین کے بالکل مطابق ہے۔ لہذا "وراثین کے حق میں بھی مشتری ہوگا"۔
 یعنی اگر بائع اور مشتری دونوں فوت ہو جائیں اور بیع پر قبضہ سے پیشتر مقتضی میں دونوں کے درمیان موت نہ ہوگی کی طرح اختلاف
 پیدا ہو تو دونوں صورت کے حکم پر قیاس کر کے وارثوں کے حق میں بھی یہی کہتے ہیں کہ دونوں کے وارث حلف اٹھائیں اور اس کے بعد قاضی بیع کو
 فسخ کر دے۔

"اسا جان کے معاملہ میں یعنی بیع کا حکم ادا کے معاملہ میں بھی مشتری ہوگا اگر کرایہ دینے والے کے درمیان کرایہ کے مکان پر قبضہ کرنے سے پہلے اجرت کی
 مقدار میں اختلاف ہو جائے تو دونوں حلف اٹھائیں گے۔ اور دفع مزید کے لئے اس نسخہ کو دیا جائے گا کہ حلفا جہاں عقد بیع کی طرح قابل فسخ ہے۔
 البتہ بیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بائع پر قسم واجب ہونا ضمنی حدیث سے ثابت ہے اس لئے اس حکم کا قدر نہیں ہو سکتا ہے۔ یعنی بیع پر مشتری کے قبضہ پر جانے
 کے بعد مقتضی کے اندر بائع اور مشتری کے امین اختلاف پیدا ہو تو قیاس علی اور ضمنی دونوں کا تقاضا یہ ہے کہ صرف مشتری حلف اٹھائے۔ کیونکہ اگر مقتضی میں
 کاروبار بائع کی طرف سے ہے اس کا رد ممکن ہے۔ اور بیع اس کے قبضہ میں پہنچا ہے۔ اس مطالب بائع پر تسلیم بیع دیکھو ابھی اگر کوئی دھڑکی نہیں ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ
 حدیث "اذا اختلف الخبز جب بائع اور مشتری میں اختلاف پیدا ہو جائے اور بیع بیعہ موجود ہو تو دونوں حلف اٹھائیں اور اپنا اپنا اور بیع واپس لے لیں" لا تقاؤ
 کرتی ہے کہ ہر حال میں دونوں پر حلف واجب ہے۔ کیونکہ السلعة قائمة کی شرط ملحق ہے جس سے بیع پر قبضہ ہونے اور دھونے کی دونوں حالتوں میں قاضی
 کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ چونکہ یہ حکم قیاس اور عقل کے خلاف ہے اس لئے بائع اور مشتری کی موت کے بعد وارثین کے درمیان اختلاف ہو جائے تو سوائے
 امام محمد کے دوسرے ائمہ احناف کے نزدیک تخالف کا حکم ان کی طرف مشتری نہیں ہوگا۔ اسی طرح کرایہ کے مکان پر قبضہ کر لینے کے بعد اگر کرایہ دار اور ملک کے
 درمیان مقتضی اجماع میں اختلاف پیدا ہو تو ان پر تقاضا یہی دونوں طرف کے قسم کھانے کا حکم تھا نہیں ہوگا جس کی تعلیل فقہی کتابوں میں مذکور ہے۔

۱۔ قولہ یتما فان لان الامت یقوم مقام المورث فملت مشتری یعنی علی وارث البائع وجوب تسلیم البیع عند نقد الاصل وہر سیکرہ وورث البائع یرث
 علی وارث مشتری زلیوۃ الثمن وہر سیکرہ۔
 ۲۔ قولہ یتما فان المستاجر یرثی استیفاء الماخ فی یوم من اجرة اقل والوہر سیکرہ والوہر یرثی زیادۃ الاجرة والمستاجر یرثی کل واحد مثر
 من وجہ و مکر من وجہ۔
 ۳۔ قولہ فلا یتدی الخ۔ بل یتقر علی سہہ الخ فاقول حیث ذلک المشری ویرث علیہ المین۔
 ۴۔ قولہ الا عند محمد۔ فاذ یقول ان القاضی یرثیت ہر القاضی و قبل القبض یتدی الى الوراثین علی کل تقدیر فان کل واحد مدع و مکر۔ ۵۔ ۶۔ ۷۔

وانما قيلت العلة بالمستبعدة لان العلة المنصوبة ذهب الي تخصيصها كغير من الفقهاء لان الزنا والسرقه علة الجحد و
القطعة ومع ذلك لا يجلد ولا يقطع في بعض المراضح لما تم وذلك في بيان تخصيص العلة ان يقول كانت علقى توجب ذلك
لكنه لم يجب مع قيامها المانع فصار الحل الذي لم يثبت الحكم فيه خصوصاً من تلك الدلائل وقدنا عدم الحكم بما هو عدم
العله بان يقول لم توجد في محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة مع قيام المانع فان قيل على هذا ايضا يلزم تصويب جعل
مجهول اذا لا يجوز احدا من ان يقول لم تكن العلة موجودة فهنا يجب بان في بيان المانع يلزم التناقض اذا ادعى اولاً صحة العلة
ثم بعد وروا النقض ادعى المانع فلا يقبل اصلاً بخلاف بيان عدم وجود الدلائل اذا لا يلزم فيه التناقض فلهذا يقبل وبيان
ذلك في الصائم اذا أصيب الماء في حلقه بالاكره او في النحر انه يفسد الصوم لظوت ركنه وهو الامساك ويلزم عليه الناسى
فانه لا يفسد صومه مع قوت ركن حقيقة فيجب عن هذا النقض كل ما خدنا ومن جوز تخصيص العلة على طبق رأي
لمن اجاز خصوص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر يعني قوله عليه السلام تم على صومك فانما اظهر الله
وسقائك مع بقاد العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة فكانه لم يفطر لان فعل الناسى منسوب الى صاحب الشرع فاستقل
عنه معنى الحيابة وبقى الصوم لبقاد ركنه لا لمانع مع قوت ركنه كما زعم مجوز تخصيص العلة لمجعلنا ما جعله المخصص
مانعاً للحكم دليلاً على عدم العلة

ويبنى على هذا إلى على بحث تخصيص العلة بالمائة تقسيم الدوائم وهي خمسة مائة من عقد العلة كبيع الجوز فانه إذا باع
الجوز لا يعتقد البيع شرعا وإن وجد ضرورة ومائة من تيار العلة كبيع عبد الغير ولا إلفه فانه يتعد شرعا وجود المحل ولكنه
لا يترامه الم يوجد رضاء المالك وتعد هذين القسمين من قبل تخصيص العلة مسأحة نشأت من فخر الإسلام لأن التخصيص
هو مخالف الحكم مع وجود العلة وهو نالم توجد العلة الآن يقال انما جلت ضرورة طان لم تعد بشرعا والى هذا عدل صاحب
التوضيح إلى ان جملة ما يرجب عدم الحكم خمسة لتلايد عليه هذا الاعتراض ومائة من مائة ابتداء الحكم كخيار الشرط في البيع فانه
وجدت العلة بتمامها ولكن لم يبتدأ الحكم وهو المالك للخيار ومائة من مائة تيار الحكم كخيار الرقبة فانه لا يمتد ثبوت للمالك ولكنه لم
يتم معه ولهذا يتمكن من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء ما مضى ومائة من مائة لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمتد ثبوت
للمالك تمام حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون قضاء ما مضى ولا يمتد ثبوت له لان له
ولاية الرد والفسخ فلا يكون لازما ثم لما فرغ المصنف عن بيان شروط القياس ذكر كنهه بحكمة شرع في بيان دلعه فقال
ثم العالل بطلان طرورية ومؤثرة وعلى شكل قسم ضروري من الدخ.

[illegible][illegible]

فقول لا نسلم ان التعيين القصدی معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدی فی القضاء والكفارة هي مجرد
الفرضية بل كون وقتها صالحا لانواع الصیامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد فی المكان یصاب بمطلق اسمه
ولم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه منطقی لا یبقى بعد الدقة وتعيين المبعث فان استفسار المدعی عن
وبیان بعد الطلب واجب فلا یقبله قط وللمناظرة هي عدم قبول السائل مقدمات دلیل المعلن کلها او بعضها
بالتعيين والتفصیل وهي اربعة بالاستقراء لانها لما ان تكون فی نفس الوصف ای لا نسلم ان هذا الوصف الذي
تدعی وصفه علة بل العلة شئی آخر كقول الشافعی فی كفاة الاطعام انما عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة
فی الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة فی الاصل هي الجماع بل الاطعام وهو حاصل فی الاكل والشرب
ایضا بل دلیل انه لو جامع ناسیا لا یفسد صومه لعدم الاطعام او فی صلاحیته للحکم مع وجوده ای لا نسلم ان
هذا الوصف صالح للحکم مع كونه موجودا كقول الشافعی فی اثبات الولاية علی البكر انما باكره جاهلة بالجماع
لعدم الممارسة بالرجال فیولی علیها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم یظهر له تأثير
فی موضع اخر بل الصالح له هو الصغر۔

پس ای کے چارچیم ہم کہیں گے کہ اول تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تعین قصدی معتبر ہے دوسری تعین متبرہیں غیرہ تعین نہیں کرتے کہ قضاء اور کفارس میں تعین قصدی ضروری ہونے کی
حالت میں فرضیت ہے، بل اس کے ساتھ قضاء کفارس کے روزے کے ہکات کا دوسری انعام کے روزے میں نقل و تدبر وغیرہ کی کوئی کے قابل ہونا بھی علت ہے۔ بخلاف رمضان
کے کہ تو شخص رمضان روزہ کا لایگی کے لئے شہادت کی طرف سے حین ہے۔ ہم نے یہ تعین متبرہیں متبرہا۔ جیسے کسی مکان میں تنہا ایک آدمی ہو تو اس کی شخصیت کے لئے مطلق اسم
کا ہی ہے کسی دوسری نسبت دلیلوں سے تعین کی حاجت نہیں۔ واضح ہے کہ باب مائونہ کی بموجب اصول عزت کی وجہ سے دن کے سلسلے میں ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد وجہ
دفعہ اکل و شرب کے ہے۔ وقت نذرانہ و ضرورت بحث حین کی بیض کے بعد احراز خود بخود ساقط ہوتا ہے۔ کیونکہ کمالی مائونہ کے منابطہ کے مطابق اولاد کے منشاء کا دیرانت کو
اور دیرانت کے بعد اس کے لئے بتا ضروری ہے۔ پھر ہم کی تجاویز میں نہیں رہتی کہ مخالف کے لازم کو قبول کر کے (۲) اور (۳) وجہ دفع میں سے دوسری وجہ مخالف ہے
اور دیر سے کہ مفسرین مطلق کی دلیل کے نامہ ہدایت یا بعض متبرہیں اجزا کو قبول کرنے سے منکر کر دے۔ نتیجہ ہدایت جو کہ بعد اس کا سخت کی چار صورتیں نکلتی ہیں۔ (۱) اعلیٰ نفس
وصف کو تسلیم کرنے سے منکر کرنا۔ (۲) سائل کی کہ میں وصف کو حق علت تو دے۔ (۳) ہم اس کو علت تسلیم نہیں کرتے۔ بل علت دوسری چیز ہے۔ جیسے امام شافعی رمضان کے
روزہ انکار کرنے پر کفار کے حکم کی علت انکار الجماع کو مانتے ہیں۔ کیونکہ کفار ایک نر ہے جو دوسرا کفار خیمہ شرمنا ہوتی ہے اس لئے کفار نے چنے کے ذریعہ انکار کرنے میں یہ کفار
حاجب نہیں ہوا۔ تو اس پر ہم کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ کفار شرمنا ہونے کی علت اہل یعنی مقوس علیہ میں ہمارے ہے۔ بلکہ کفار انکار کا پایا جائے علت ہے البتہ علت اہل و شرکا
میں بھی تحقیق ہے۔ (۱) انکار جماعت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مجمل کر روزہ کی حالت میں ہمارے کو تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ انکار نہیں پایا گیا (۲) جس سے معلوم
ہو کہ اگر دوسرا کفار ہوتا ہے بلکہ تحقیق انکار پر مبنی ہے جو کہ اہل و شرک سے بھی ہوتا ہے۔ (۳) کفار و بھی جماعت کے ساتھ متعلق نہیں ہوگا بلکہ انکار کے ساتھ وابستہ ہوگا چاہے
میں دیر سے ہوا۔ (۴) یا وصف کا وجود تسلیم کر کے اس کے صالح حکم ہونے کا منکر کرنا۔ یعنی سائل نفس وصف کے وجود کو مانتے ہوئے اثبات حکم کے لئے اس کا
صالح علت ہونا تسلیم کرے۔ جیسے امام شافعی باکر پر اثبات ولایت کے حکم کی علت بکارت کو قرار دیتے ہیں کیونکہ باکر امر و دہان کے ساتھ زندگی گزارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ
مساند نکاح کے صالح ہے۔ اداقت ہے۔ بہرہ بری میں یہ ولایت ثابت ہوگی نہیں کہتے ہیں کہ وصف بکارت اثبات ولایت کے حکم کے لئے علت بننے کا صالح نہیں۔ کیونکہ کسی دوسرے
عمل میں وصف بکارت کا یا شرکا نہیں ہوتا ہے بلکہ شرکا میں حث بننے کا صالح صغیر کی ہے (۵) اگر وصف ہے جس کا اثر ولایت میں ظاہر ہو چکا ہے۔

۱۔ قولہ دلی دے ضیف نسبت الی اربعہ کا یہ کشتہ دیر قتلہ و اگر در بنیستان علی ہود مزیدہ ضعف کوئی نتیجہ لازم ہے۔ ۲۔ قولہ مائونہ دلیل الی اسے کون الوصف علت
دو کہنا متفقہ فی الاول والآخر وطیرہ ۱۲۔ ۳۔ قولہ لا نسلم ان (۱)۔ ان وصف منہا صیر و لا حکم ہا تاخیر قائم بین التاخر کیف یصیر حال اثبات حکم ۱۱۔ ۲۔ قولہ بل الصالح
ان اثبات الی وہ العنصر سرادکات بکرا او شیا ماد ثبت لہ تاخیر فی موضع آخر او ترقین لاسنیر بلایہ فی المصنوع ۱۲۔ ۳۔
www.besturdubooks.net

وأما تجاسة البدن وإزالة الماء لها فامر معقول فلا يحتاج إلى النية بخلاف الكتاب لأنه ملوث في نفسه غير مطهر بطبيعته
فلذا يحتاج إلى النية وأما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد للمنافعة إلا للمنافعة فيه إشارة إلى أنه تجرى فيها للمنافعة وما
قبلها اعني القول بموجب العلة ولا يجري فيها ما بعدها لأنها لا تحتل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب و
السنة والاجماع لأن هؤلاء الثلاثة لا تحتل المناقضة وفساد الوضع فكذا التأثير الثالث بها إما مثال ما ظهر أثره بالكتاب ما قلنا
في الخارج من غير السبيلين أنه نجس خارج فكان حدثا فان طولينا ببيان الأثر قلنا ظهر أثره في السبيلين بقوله تعالى
اصحاء احدا منكم من الغائط ومثال ما ظهر أثره بالسنة ما قلنا في سور ومكان البيوت أنه ليس بنجس قياسا على سور الهريرة
بعدة الطواف فان طولينا تأثيرا قلنا ثبت تأثيره بقوله عليه السلام إنها من الطوائف عليكم والطوافات ومثال ما ظهر أثره
بالاجماع ما قلنا بأنه لا تقطع يد السارق في المرة الثالثة لأن فيه تفويت جنس بالمنفعة على الكمال فان طولينا ببيان تأثيره قلنا
إن حد السرقة شرع زاجرا لامتثالها بالاجماع وفي تفويت جنس بالمنفعة آثار ثم إن فساد الوضع لا يتجه على العلة المؤثرة
وأما المناقضة فانها تنجس عليه ضرورة وإن لم تنجس عليها حقيقة ولأنه أشار بقوله لكنه إذا تصورت مناقضة يجب دفعها بطرق أربعة -

فنظير القسم الثالث قولنا في اليمين انما صغيرة يولي عليها اولاية الانكاح كالنكاح لهما بل فقال الشافعي هذه صغيرة فلا يولي عليها اولاية الاخرة قياسا على المال اذ لا ولاية للاخر على مال الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هي تغيير وهي قولنا بولاية الاخرة وفيه لفي لهما بل مثبت الاول لانما اثبتنا في التحليل ولاية الاخرة بل مطلق الولاية حتى ينفي المعارض اياها ولو لكن تحت معارضة الاول لانه اذا انتفت ولاية الاخرة استقر سائرهما اذ لا قابل بالفصل بين الاخر وغيره ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شرعا العبد المسلم لانه يملك ببيعه فيما ملك شرعا من المسلم فعارضه اصحاب الشافعي وقالوا ان الكافر لما ملك ببيعه وجب ان يستوى فيه ابتداء الملك وبقائه كالسلم لكنه لا يملك القمار علي شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذا لا يملك ابتداء ملكه ففي هذه المعارضة زيادة هي تغيير وهو قوله وجب ان يستوى وفيه اثبات لهما بل ينفعه الاول لانما انقينا الاستواء بين الابتداء والبقاء في التحليل حتى يثبت ان الخصم في المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء ولكن تحت معارضة الاول لانه اذا اثبت الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصم البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه.

پھر حال معاوضہ کی تیسری صورت کی مثال قیصر کی ولایت کو نکال کر دیکھو کہ ہمارے نزدیک جس طرح باپ زندہ رہنے سے اس کی ولایت محل تھی اس پر قیاس کیسے کہ باپ کے بعد فرزند دوسرے اولیا کو حسب ترتیب ولایت نکال کر اس کی ولایت حاصل ہوگی۔ اور شرائط بطور حد درجہ کہیں کر یہ نتیجہ ضرور ہے اور بھائی کو فرزند کا الیہ بالاتفاق ولایت محل نہیں ہوتی ہے اس پر قیاس کر کے بھائی کو نکال کر معاوضہ میں بھی ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ فرزند کو محض بہت پر رشتہ اخوت کی زیادتی کے ساتھ معاوضہ میں کیا گیا جس کی وجہ سے حکم اول میں تغیر پیدا ہو گیا اور اس کے لایہ این بات کی نفی کی گئی جسے مستلزم ثبوت نہیں کیا تھا کیونکہ ہم نے بھائی کی ولایت ثبوت نہیں کی تھی کہ ساتھ اس کی نفی کرتا بلکہ مطلق ولایت ثابت کی ہے۔ لیکن اس میں حکم اول کا معاوضہ موجود ہے کیونکہ بھائی کی ولایت کی نفی سے مطلق ولایت لازماً کی نفی بھی لازم آتی ہے اس لئے کہ بھائی اور فرزند بھائی کے درمیان فصل کا کوئی نال نہیں ہے۔ اور معاوضہ کی ہر نفی صورت کی مثال باکر کا فرزند فرید نے نکال دیا ہے کہ ہمارے نزدیک اگر فرزند کے فرید سے کسی صلاحیت رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ بالاتفاق اس کے فروخت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ مسلمان اگر فرید و فروخت کا حق رکھتا ہے، لیکن شرائط اس کے معاوضہ میں کہتے ہیں کہ اگر فریب کر بیع کا مالک ہے۔ تو مزید یہ کہ ابتدا ملک یعنی شراہ اور نیکانے ملک یہ دونوں بھی لازم کرتی ہیں برابر ہیں جیسے مسلمان کے حق میں برابر ہیں۔ لیکن اجماع دیکھتے ہیں کہ اگر فرزند مسلم کی ملک پر قبضہ رہے گا شراہ مالک نہیں ہے۔ بلکہ اسے بیکم شروع ہو کر کیا جاتا ہے کہ فریب مسلم کو اپنی ملک سے غاصب کر دے۔ لہذا وہ ابتدا سے ملک میں شراہ کا بھی مالک نہیں ہوگا۔ تو اس معاوضہ میں حکم اول کی تغیر کے ساتھ لزوم دیتی ہے۔ یعنی وجوب ان یستوی الذی کا قول اس میں ایسی بات ثابت ہے جس کا مستلزم نفی نہیں کی ہے کیونکہ ہم نے اپنی تعلیل میں ابتدا و اندامہ کے مابین مساوات کی نفی نہیں کی ہے حتیٰ کہ عرض فرمایا ہے معاوضہ میں اس کے ثبات کا وہ ہے ہر۔ ہم نے صرف بیع اور شراہ کے ذمہ برابر کا ثبوت کیا ہے لیکن اس کے ضمن میں ہمارا حکم پر بھی معاوضہ ہوتا ہے کیونکہ عرض نے جب ابتدا اور ابتدا میں مساوات ثابت کر دی تو بیع اور شراہ میں فرق نہ ہوگا جس کے نتیجہ میں بیع و معاوضہ ہر دو کی صورت ہوگی۔ دو شراہ کو کیونکہ یہ ابتدا و ملک کا موجب ہے تو اس نتیجہ کے مطابق یہ معاوضہ محل نزاع سے بالکل ستر ہو جائے گا۔

له توري على عدة الفسوف كان الولي له المجد والبرخ لا غير بما على : عرف في الحق .

۵۷ قوله لا تسلم الا كما ان اسلم اليك بيع العبد المسلم فكذا انزلوا فكذا الكافر۔

۱۷۔ قولہ وجب ان یستوی فیہ ای فی الکافرا تبارک الملک ای عدوتہ تک العبد المسلم لکافر و یبارک الملک علی الملک ۱۷۔

قوله وانما اشتد الامتياز بين البعوض والشرار كان من اجل انهم في اول خلقهم لم يكونوا على قدر استعداد بوجع المزاج فكانوا كاسدة لكن بوجع صعبا بان يبال من تحتها ما يشدهم

۵۴ قولہ فیجیب البیس۔ ایسے اللہ رسول و انبیاء و کما کان فی العیسیٰ علیہ السلام ممنوع بہ اتفاق فقہرہ و تالیف من علیہ با بیع من مسل او اولا عتاق او خود نک ونا

استقرى للاقتدار والبقاء فيمنع الاجتهاد ايضا فلا يصح شرعا للعبد المسلم الخروج جيبا ابتداء الملك - ٤ -

وفي حكم غير الاول لكن في نفى الاول عطف على قوله بضد ذلك الحكم اي لم يعارضه بضد الحكم الاول بل يعارضه في حكم
 اخر غير الاول لكن فيه نفى الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال ابو حنيفة في المرأة التي نفى اليها زوجها اي
 اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوجه او خولجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب
 فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما تزوجت امرأة
 بغير شهود وولدت منه ثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فلهذا المعارضة لم تكن لنفي النسب عن الاول بل لا
 ثبات النسب من الثاني لكن فيه نفى الاول لانه اذا ثبت من الثاني ينتفى عن الاول لعدم تصور النسب من شخصين فيتحقق
 حينئذ الى الترجيم فنقول الاول صاحب فراش صحيح والثاني صاحب فراش فاسد والصحيح اولى من الفاسد فيعارضه
 الخصم بان الثاني حاضر والماء مائة وهو اولى من الغائب فيظهر حينئذ فقه المسألة وهو ان المالك والصحة احق
 بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة والحقيقة اولى من الشبهة
 والثاني في علة الاصل اي النور الثاني من المعارضة الخاصة بالمعارضة في علة المقيس عليه بان يقول عندي دليل
 يدل على ان العلة في المقيس عليه شئ اخر لم يوجد في المقيس وهي ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال -

ایسی حکم میں جو کہ حکم اول کا غیر ہو سکتا اس سے اول کا نفی ہوتا ہے۔ اس کا خلف ہے صنف کے قول سابق۔ بعض ذلک المصکم ہے یعنی معترض حکم اول کی علت سے معارضہ ذکر سے
بلکہ کسی ایسے دوسرے حکم میں معارضہ کرے جو کہ حکم اول کا مخالف ہے۔ لیکن اس کے ضمن میں حکم اول کا نفی ہوتا ہے۔ یہ مخالف المصکم کی یا نہیں صحت سے اس کی نظیر امام ابو حنیفہ کا قول
اس صحت کے واسطے میں جس کو اپنے شوہر کو مردانہ کی خبر ملی تو اس نے صحت نہ کر کے دوسرے شخص سے شادی کر لی اور اس سے اولاد پیدا ہوئی۔ اس کے بعد پہلا شوہر زندہ واپس آ گیا تو
ایسی صورت میں یہ اولاد چھپ ہی شوہر کی بجائی کہ وہی صحیح شوہر صاحب فراش ہے کیونکہ من کے مدیان و حکم شرع کا حکم ہے سب اگر اس پر کوئی معارضہ پیش کرے کہ یہ دوسرا شوہر فراش نامہ
کا ملک ہے اور اس سے بھی وہ نسب کا مستحق ہوگا۔ اس پر یہی س کہ کہ اگر کوئی شخص بزرگوار کے شاد کا کو سے اور اس پر یہی سے اولاد پر تو یہ فراش نامہ نہ کہے کہ باوجود شوہر سے نسب
اہمیت ہوتا ہے۔ تو دیکھئے اس مسئلہ میں شوہر اول سے نسب کی نفی نہیں کی گئی بلکہ معنی دوسرے شوہر کے لئے نسب کا اثبات ہے لیکن اس کے ضمن میں شوہر اول سے نسب کی نفی خود بخود
باقی ہے کیونکہ شوہر ثانی کے لئے ثبوت نسب کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شوہر اول سے نسب ختمی ہو۔ اس لئے کہ بیک دو آدمی کے لئے ثبوت نسب ممکن نہیں سب احوال ان میں ترجیح کا پہلو
اختیار کرنا ہوگا۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ پہلا شوہر صحیح فراش کا ملک ہے اور دوسرا نامہ کا نامہ (نامہ چکر) صحیح رائج ہوتا ہے نامہ سے اس دو ترجیح پر بھی مخالف ہیں معارضہ کر سکتا
ہے کہ دوسرا شوہر حاضر ہے اور غلطہ اسی کا ہے۔ اور (نامہ چکر) حاضر رائج ہوتا ہے غالب پر سب دونوں ترجیح کے پیش نظر مسئلہ کا حقیقی پہلو یا ال ہوگا یعنی شوہر اول کی ملک
کام کا قیام اور صحت فراش شوہر ثانی کی موجودگی اور غلطہ سے نفاذ واثق و اعتبار ہے کیونکہ نامہ سے نسب کے باوجود میں شہر پیدا ہوتا ہے۔ اور صحیح سے حقیقی نسب ثبوت ہوتا ہے
اور اگرچہ حقیقت رائج ہوتی ہے شہر سے۔

۲۶) اور یہ ہفتہ کی دوسری قسم اہل کی حالت میں ہے یعنی سادہ خانہ کا دوسری قسم یہ ہے جو کہ تقسیم حیات کی حالت میں جو سادہ خانہ میں ایک کعبہ کعبہ کے پاس ایسی دلیل ہے جو رات کی ہے کہ تقسیم حیات میں حالت (وہ کیا ہے) کو قسم نے علت قرار دی ہے بلکہ حالت (دوسری قسم) ہے جو کہ فرما میں موجود نہیں۔ اہل سادہ خانہ کی تین قسمیں ہیں ہر سب کے سب اہل ہیں جیسا کہ مصنف نے فرمایا۔

۱۰۰
 ۱۱۰
 ۱۲۰
 ۱۳۰
 ۱۴۰
 ۱۵۰
 ۱۶۰
 ۱۷۰
 ۱۸۰
 ۱۹۰
 ۲۰۰
 ۲۱۰
 ۲۲۰
 ۲۳۰
 ۲۴۰
 ۲۵۰
 ۲۶۰
 ۲۷۰
 ۲۸۰
 ۲۹۰
 ۳۰۰
 ۳۱۰
 ۳۲۰
 ۳۳۰
 ۳۴۰
 ۳۵۰
 ۳۶۰
 ۳۷۰
 ۳۸۰
 ۳۹۰
 ۴۰۰
 ۴۱۰
 ۴۲۰
 ۴۳۰
 ۴۴۰
 ۴۵۰
 ۴۶۰
 ۴۷۰
 ۴۸۰
 ۴۹۰
 ۵۰۰
 ۵۱۰
 ۵۲۰
 ۵۳۰
 ۵۴۰
 ۵۵۰
 ۵۶۰
 ۵۷۰
 ۵۸۰
 ۵۹۰
 ۶۰۰
 ۶۱۰
 ۶۲۰
 ۶۳۰
 ۶۴۰
 ۶۵۰
 ۶۶۰
 ۶۷۰
 ۶۸۰
 ۶۹۰
 ۷۰۰
 ۷۱۰
 ۷۲۰
 ۷۳۰
 ۷۴۰
 ۷۵۰
 ۷۶۰
 ۷۷۰
 ۷۸۰
 ۷۹۰
 ۸۰۰
 ۸۱۰
 ۸۲۰
 ۸۳۰
 ۸۴۰
 ۸۵۰
 ۸۶۰
 ۸۷۰
 ۸۸۰
 ۸۹۰
 ۹۰۰
 ۹۱۰
 ۹۲۰
 ۹۳۰
 ۹۴۰
 ۹۵۰
 ۹۶۰
 ۹۷۰
 ۹۸۰
 ۹۹۰
 ۱۰۰۰

۱۵ قرآن فی التمتنب فی الفتح خبر مرگ کسی در میان راه و شهادت کردن خبر مرگ

[illegible]

۱۵ قر فیما ۱۵ الخ۔ ۱۶ اذا تحقق العارضۃ فیما ۱۵ الجیبائی ترجیح الدلیل علی الذکر علیہ کی۔ ۱۷

وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى هذا هو القسم الاول كما اذا علمنا في بيع الحديد بانده موزون قول بجواز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيطرحه السائل بان العلة عندنا في الاصل هي الثمنية وتلك لا تتعدى الى الجنس او يتعدى الى نوع فجميع عليه وهو القسم الثاني كما اذا علمنا في حرقه بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالخيط والشعير فيعارضه السائل بان العلة في الاصل ليست ما علمت بل هي الاقتيات والاختار وهو معدوم في الجص وان كان يتعدى الى نوع فجميع عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه اي يتعدى الى نوع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله مالو عارض السائل في المسألة المذكورة بان العلة في الاصل هو الطعم ولم يوجد في الجص وهو يتعدى الى نوع مختلف فيه اعني الفواكه والارز والكيل وهذه الاقسام كلها باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل لا ياتي في الوصف الذي يدعيه المحلل اذا الحكم يشترط شي فان لم يكن وصفه متعديا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعدي وان كان متعديا كانت المعاوضة ايضا فاسدة لانها لا تتعلق لها بالتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح في الاصل اي في اصل ومضاده وجوهه ولكن يذكر على سبيل المفارقة التي هي باطلة عند اهل الاصول فاذا ذكر على سبيل الممانعة يخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصفه معا.

اور حاکم کی یہ نوع اصل ہے بلکہ اس کی علت سے مل کر کیا جائے جو متدعی کی پوری مقدار میں ہمارے کو ہے کہ اس کے عوض بیچنے کی صورت میں ہمارے طرف سے کہا جائے کہ ہر ذل اور ہر ذلہ الجنس کی علت میں پائی جاتی ہے اس لئے تفاضل کے ساتھ یہ بیچ جائز نہیں۔ جیسا کہ سائل نے کہا کہ اگرچہ اصل ہمارے ہاں ہے کہ مقیس علیہ میں علت ہمارے نزدیک اور مقیس علیہ نہیں بلکہ ثنیت ہے۔ اور یہ علت وہ ہے میں نہیں پائی جاتی ہے۔ ہر متدعی جو ایسی فرس کی طرف جس کے حکم پر اتفاق ہو یا یہ بعضی علت کی دوری قسم ہے جیسے چرنے کی بیچ بھرنے تفاضل کے ساتھ ہر قسم پر ہے جو کہ ایک کھلم کھلم میں کہیں کی نسبت بتائیں۔ تو اس پر سائل نے حاکم کی یہ کہ مقیس علیہ میں علت وہ نہیں ہے جسے تم نے قرار دیا ہے بلکہ علت اصل میں غذائی صلاحیت اور ذخیرہ کر کے رکھنے کے قابل ہونا ہے جو کہ چرنے میں مستعمل ہے۔ اگرچہ یہ علت بعض دوسرے متفق علیہ فرس کی علت متدعی ہوتی ہے۔ مثلاً چاول اور اجڑا (لیکھیم کا غلہ) وغیرہ میں۔ یا اس کے حکم میں اختلاف ہے یعنی اس علت سے حاکم کیا جائے جو کسی مختلف فرس کی طرف متدعی ہو۔ حاکم نے اس علت کی تیسویں قسم ہے۔ مثلاً نہ کھانے والا سند میں سائل اس علت سے مل کر کہہ رہا ہے کہ حاکم نے حاکم کی علت تفاضل کی علت یہ کہ ہونا ہے جو کہ چرنے میں مستعمل ہے یعنی اس علت میں اس کے اس کی طرف متدعی ہوتی ہے جس کے حکم میں اس کے وہ بیان اختلاف ہے۔ مثلاً یہ وہ علت اور متدعی کیل سے کم دشمنی دشمنی اور حاکم کی علت میں حاکم نے اس علت کی یہ تمام اقسام اس لئے باطل ہیں کہ سائل میں وصف کو علت قرار دے رہا ہے وہ اس وصف کے معانی میں ہے جس کو سائل نے علت قرار دیا ہے کہ یہ کہ ایک حکم متدعی ہے جسے ثابت ہو سکتا ہے۔ لہذا اگر سائل اس کی علت متدعی نہیں ہے تو اس کا فساد بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ تعلیل سے متصور قسم ہے۔ اور اگر علت متدعی ہو تو بھی حاکم نے فساد کے کچھ کچھ حکم میں تنازع ہے اس کے ساتھ اس حاکم کا کوئی تعلق نہیں ہے زیادہ سے زیادہ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حاکم کی علت فرس میں نہیں ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ مستند کا حکم ثابت نہ ہو۔ اور جو کلام اصل میں درست ہو، یعنی اپنی اصل وضع اور حقیقت میں صحیح ہو لیکن اسے بطور مخالفت ایسی حاکم نے مستند کے ذکر کیا جاتا ہے۔ جو کہ حاکم کی علت کے نزدیک باطل ہے اور حاکم اس کو بطور ممانعت کے پیش کر دیا۔ لیکن یہاں سے حاکم نے اسے صحیح شمار کیا جائے کہ حقیقت و صورت پر اعتبار سے مقبول ہو جائے۔

اس قول حق انکار کا لا۔ فان انکار ما دون الکیل وشرطی نصف ما عا کا حقیقتہ وخصیصہ میں فیما اور با حقیقتہ بنا نیست بلکہ وہ موزونہ وعتدائے فی فیما اور با۔ اس لئے قول لا ینائی الز۔ فان ما عارضہ العسل و تحقیق کلمۃ التي بعد جہا اسائل للعارض وان لم توجد فی الفرع کن وجہ دہلۃ التي اور جہا العسل فی الفرع کان اثبات حکم فی غیر متن قیاسہ وکمال صاحب الترتیب ان مقصود العارض اہل وصف العسل کا ذرا میں حلیۃ وصف آخر اہل بن کیوں کن بن اوصافین مستقلا بالعلیۃ وان کیوں کل مہاجرۃ علتہ کے بیچ الجزم باسستقلال علتہ العسل او السائل فیحصل فرغہ فیحصل ما عارضہ مثال ۱۱۔ ۱۲۔

ولا يشترط تعيين الدافع من حيث كونه ودیعة او غصبا او بیعا فاسداً الا انه متعين لا يحتمل الرد بحجة اخرى
ثبات التعین علی حکمہ اقوی من ثبات الفرضیة علی حکمها وقیل علیہ ان هذا انما یرد لو كان تعلیل الخصم
الفرضیة اما اذا كان تعلیلہ هو الصوم الفرض فلا یناسب بمقابلته ایضا مسألة رد الودیعة والمغضوب والبیع الفاسد
بکثرة اصولہ ای اذا اثنی هذا لقیاس واحد اصل واحد و لقیاس اخر اصلان او اصول یتخرج هذا علی الاول والثانی
بالاصل المقیس علیہ ولا ینکون هذا من قلیل کثرة الأدلة القیاسیة او کثرة أمجده الشبه لشيء فان هذا
فاسد و کثرة الاصول صحیحة کقولنا فی مسم الرأس اند مسم فلا ینسب تشلیثه فان اصله مسم الخف والجيرة
التیمم بخلاف قول الشافعی انہما کن فیسن تشلیثه فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عندم وهو العکس ای اذا
وصف یطرد و ینعکس کان اولی من وصف یطرد ولا ینعکس فالاطراد حیث ینشئ هو الوجود عند الوجود فقط و
الانکاس هو العدم عند العدم مثل قولنا فی مسم الرأس اند مسم فلا ینسب تکراره فانه ینعکس الی قولنا ما لا ینکون مسم
فیسن تکراره کغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعی انہما کن فیسن تکراره فانه لا ینعکس الی قوله ما لیس بکن لا ینسب
تکراره فان المضمضة والاستنشاق لیس برکن و مع ذلك ینسب تکراره۔

اس امر کی تائید نہایت کی کہ فی ثبوت دایمیت یا وجوب فاسد کے مابین کرنا ہے۔ کہ جو کہ تینوں میں سے ایک ہے۔ اور یہی ہے کہ جب سے جہت انما خود بخود متین ہے۔ دوسری جہت امکان یا
بہذا تعین کا اپنے حکم کے ساتھ لازم نہ ہو۔ فرضیت کا اپنے حکم کے ساتھ لازم کی نسبت زیادہ قوی ہے۔ ترجیح کی اس وجہ سے کہ شرائع کی جانب سے یہ امر اقل کیا گیا ہے کہ یہ سوال تو
اس وقت وارد ہوتا ہے جبکہ شخص فرضیت کو وہ علت قرار دیتے ہیں۔ لیکن جب وہ فرضیت مسم کو علت قرار دیتے ہیں تو ہم اس کے مقابلہ میں رد و دایمیت، مغضوب اور بیع
فاسد کے مسئلہ کو لانا ہمارا نامناسب ہے۔ یہ (۴) کثرت اصول سے دینی جب کسی قیاس کا شاہد ایک اصل (مطلق علیہ) ہو اور دوسرے قیاس کے شاہد دوسرا ہی ہے۔ فاسد اصول ہوا۔
تقریب قیاس رائج ہوا پہلے قیاس سے یہاں اصل سے ملا مقیم ہوتا ہے۔ اور یہ کثرت اصول وہ حقیقت اور قیاس کی کثرت یا کسی شے کے ساتھ جہت مشابہت میں تعدد کے قلیل سے
نہیں ہے۔ کہ اگر کہ ان امور سے ترجیح دینا باطل ہے۔ اور قیاس دھلت ایک ہوتے ہوئے اصل کثیر کے بھی لکھ نفس وصف میں قوت یا اثر زبان ہونے کے سبب سے کثرت اصل
صحیح اور جہت سے جیسا کہ مسم رأس میں ہونا یا قول کہ یہ مسم ہے اس سے اس میں تشبیہ سنون نہیں۔ تو ہمارے اس قیاس کی اصل مقدمہ میں مسم خف، مسم جیرہ اور مسم فی التیمم سے
بہذا نام شافعی کے قیاس کے کسب دس و دویں رکن ہے۔ یہی خط کلیف سنت ہوگی کہ اس کی اصل سوائے غسل احضار کے اور کوئی نہیں ہے۔ (۴) اور عدم حکم سے وصف
معدوم ہونے کی حالت میں ماہر کا حکم کہتے ہیں۔ یعنی جس وصف میں الملوہ انکاس دونوں اصل و مراح ہے۔ اور وصف پر جس میں بعض الملوہ اور انکاس دونوں یہاں الملوہ
ملا دیا کہ جب وصف موجود ہو تو حکم بھی موجود ہو۔ اور انکاس کے معنی یہ ہیں کہ جب وصف معدوم ہو تو حکم بھی معدوم ہو۔ مثلاً مسم رأس میں ہونا یا قول کہ یہ مسم ہے اس سے اس کی تکرار سنون
نہیں۔ تو اس کا عکس یہ ہوگا کہ جو مسم نہیں اس کی تکرار سنون ہے جیسا کہ غسل وجہ وغیرہ اس کے برخلاف نام شافعی کا قول کہ یہ رکن ہے اس سے اس کی تکرار سنون
منعکس نہیں ہو سکتا ہے کہ جو رکن دوسرا اس کی تکرار سنت نہیں۔ بلکہ یہ کہ دوسری میں پانی ٹانگ لگ نہیں۔ (۴) ان میں تکرار سنون ہے۔

سے قول غایا سب الخ لان المقصود بان ان علت اثبت و لازم عدم الخ مرقی کان علت الخصر الصم الفرض و یحصل وہ المقصود بیان ان علت اور التبعین اثبت و لازم من مطلق
الفرضیة کذا قال ابن المنکھ سے قولہ ولا ینکون الخ۔ بلایم بعضی صاحبو لکین صاحب بحث لکین ان الترجیح بکثرة الاصول غیر صحیح فان الخ الترجیح بمنزلة الترجیح بکثرة الأدلة فان
شبانہ کل اصل بمنزلة علت علیہ و دبر لا ینتہر و فتح ہذا شرح زعم بقوله ولا ینکون الخ من قبیل کثرة الأدلة القیاسیة فہذا انما ینکون کذا لک اذا کان کل قیاس حلدہ علیہ و دبر ما عن فیہ
اقتیاس واحد المعنی اثر اثر الی العلة و اسرار ان الاصول کثیرة یحصل بکثرة زیادہ قوت فی نفس الوصف فان فی کثرة الاصول زیادہ لزوم الحكم معہ۔
سے قولہ او کثرة ادراج الخ۔ ای ینکون نہ اس قبیل کثرة ہوا۔ مثلاً مسم رأس یا دماغ کثیر مسم کون مقیم علیہ و اسرار ہوا۔ مثلاً مسم رأس یا دماغ کثیر مسم کون مقیم علیہ۔
سے قولہ فانه ینعکس الخ بکسر النقیض الی قولہ لا ینکون مسم الخ ثم اعلم ان هذا لازم العکس والعکس فایسن تکراره لا ینکون مستحاً۔

فمثال غلبة الاشياء قول الشافعية ان الآخر يشبه الولد والولد من حيث المحرمية فقط ويشب ابن العم من كثيرة وهي جواز اعطاء الزكاة كل منهما الاخر وحل نکاح حلیلة کل منهما الاخر وقبول شهادۃ کل منهما الاخر في الحاکمۃ بان العم اولى فلا یفتی علی الآخر اذا مالکہ وعندنا هو بمنزلة ترجیح اخذ القیاسین بقیاس اخر وقد عرفت ان هذا القول العموم قول الشافعية ان وصف الطعم في حرمة الربا ارفق من القدر والجنس لانه ليعم القليل وهو الحلية والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عندنا التعليل بالعلت الطعم فلا وجهان للعموم على الخصوص ولان الوصف بمنزلة النص وفي النص الخاص راجح عندنا على العام فينبغي ان يكون ههنا ايضا كذلك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده او الثمن وحده قليل فيفضل على القليل والجنس الذي قلتم به مجمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح لثبوت دون القلة والكثرة فرب حلة ذات جزئين اقوى في التأثير من عدة ذات جزء واحد ولذا اثبت دفع العطل بما ذكرنا هذا شروع في انتقل المعلن الى كلامه اخرون الزامه ايا اذا ثبت دفع العطل الطرية وللورثة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العطل الطرية فقط على ما يفهم من كلام البعض كانت غايته ان يفتي الى الانتقال اي غاية للعطل ان يضطر الى الانتقال.

پس ہم بتا شاء کہ مثال شرائع کا یہ کہنا کہ بھائی کی مشابہت والد اور والدہ کے ساتھ محرمیت کی قرابت کے لحاظ سے ہے اور دوسرے بھائی کے ساتھ متعدد ہے وہ مشابہت ہے (۱۰) جس طرح بھیرے بھائی کو نہ گناہنا جائز ہے اسی طرح اپنے حقیقی بھائی کو گناہنا جائز ہے (۱۱) جس طرح بھیرے بھائی کی بیوی سے طلاق کے بعد شادی کرنا جائز ہے اسی طرح اپنے بھائی کی بیوی سے بھائی کے حق میں جس طرح شہادت مقبول ہے اسی طرح اپنے بھائی کے حق میں بھی شہادت مقبول ہے۔ جن مشابہت کی رو سے بھائی کو (دوسرے احکام میں) بھیرے بھائی کے ساتھ حق کرنا مانع اور اہل ہے۔ لہذا اگر ایک بھائی اپنے حقیقی بھائی کا مالک ہوا ہے تو وہ آزاد نہیں ہوگا۔ (۱۲) بھیرے بھائی کے ملک ہونے سے آزاد نہیں رہتا ہے اور ہمارے نزدیک مذکور مشابہت سے ترجیح دینا ایک قیاس ہے وہ قیاس کو ترجیح دینے کے حکم میں ہے جس کا بطلان اور عدم ہر جگہ ہے۔ بدینہم وصف کی مثال شرائع کا یہ کہنا کہ حرمت ربا کی علت میں وصف عام کا قید راجح ہے قید جنس کے مقابل میں۔ کیونکہ طعم ہونے کا وصف قلیل یعنی ایک شے دو شے اور کثیر یعنی متعدد کیل سب کو شامل ہے اور کیل کی علت (تعلیل کو مثال نہیں صرف کثیر میں پائی جاتی ہے) یہ ہے کہ ترجیح ہمارے نزدیک بالکل باطل ہے کیونکہ عام شافعی کے نزدیک جب جنس کی تعلیل علت عام سے (جو کسی فرد میں بھی نہیں پائی جاتی ہے) جائز ہے تو ہر خصوصیت پر عمومی ترجیح کا احتیاج کہاں رہا؟ علاوہ ازیں علت ہر فرد کے ہے۔ اور انام شافعی کے نزدیک جنس خاص راجح ہے نسبت عام پر (جو کہ ان کے نزدیک خاص یعنی عام کلی ہے)۔ تو علت کے آدھے میں بھی اسی طرح ہونا مناسب ہے کہ عام پر خاص کی ترجیح ہو۔ اور علت اوصاف کی مثال شرائع میں یہ کہ (بعض مشابہتیں) تباہم (اور بعض میں) تنانیت کو علت قرار دینے میں وصف کی علت پائی جاتی ہے۔ اور ہمارے نزدیک ہر فرد جنس کی علت پر فضیلت ہوگی لیکن ہمارے نزدیک یہ کہ جو ترجیح قرینہ باطل ہے کیونکہ ترجیح تو قوت تاہم کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ اور علت و کثرت کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ لہذا انکسار و جزو سے مرکب علت کی تشریح تو یہ کہ ہے نہ نسبت ایک جزو والے بیضا علت کے نہ تنگدہ و جزو دینے کے زیر جب علت کی تردید ثابت ہو جائے یہاں سے مسئلہ پلزم قائم ہو جائے کہ ہر دوسرے جزو کو کام کی طرف ہی کے منتقل ہونے کی بجائے ضرورتاً مجز ہوتا ہے۔ یعنی جب علل طریہ اور ثروت کا دفع یا صرف علل طریہ کا دفع جیسے بعض اصولین کے کلام سے معلوم ہوتا ہے ہرگز نہ کہ ان اوصاف سے ثابت ہو جائے۔ تو حاصل ہوا انجام کار انتقال کلام سے کام لیا جاتا ہے۔ اس میں اصل اپنے معکوب کو نہایت کہنے کے لئے یہ ضرور دوسرے کلام کی طرف منتقل ہونے پر مجبور رہ جاتا ہے۔

۱۰۔ قولہ لا یفتی علی الآخر اذا مالکہ کلام یفتی ابن عمر علی حدیث ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہما لا یفتی علی الآخر اذا مالکہ ولا یفتی علی ابن عم اذا مالکہ لعموم تحقیق الحدس ۱۱۔ قولہ بمنزلة ترجیح اصولیائین الا ان فی مشابہت مینزلہ حد کثرة الاستبہاء کثرة البطلان وہ قیاسہ کا رد باب اقیسہ دینی جانب قیاس و نیزہ الترجیح باطل علی ما مر بیان دفع الحائضہ ۱۲۔ قولہ وان الوصف اعم من البذلہ وذلہ۔ وہاں ما خلاصہ علی التشریح وذلہ فی عموم واخصی ۱۳۔ لکھ قولہ من حلة ذات جزئ۔ حلیہ مسخرہ خانہ لکھنی کیف یکرنا ذلہ جزو۔ اور والدہ کی منتقلی من حلة بسیہ ۱۴۔ ۱۵۔

وہواریجۃ اقتدار لاندہ اما ان ینتقل من علة الى علة اخرى لانتفاء الاولى كما اذا اعلل في الصبي المودع ما لا انفسه اذا
استتمت الوديعة لا يصحمن لاندہ مسلط علی الاستهلاك من جانب المودع فان قال السائل لا تسلم انه مسلط علی الاستهلاك
لی علی الحفظ ینتقل المعلن الی علة اخرى یثبت بها العلة الاولى اعنی التسلیط علی الاستهلاك البتة او ینتقل من حکم
فی حکم اخر بالعلة الاولى كما اذا اعلل علی جواز اعتاق المکاتب الذی لم یؤد شیئا من بدل الکفارة عن الکفارة بان الکتابۃ عقد
معاوضۃ محتمل الفسخ بالا قالة او فجزء المکاتب عن الاداء فلا یمنع الصوف الی الکفارة فان قال الخصم انا قائل ایضا بموجبہ اذا
عندی عقد الکتابۃ لا یمنع الصوف الی الکفارة واما المانع هو نقصان تمکن فی الرق بسبب هذا العقد اذ العتق مستحق للعبد
بسبب الکتابۃ فحینئذ ینتقل المعلن من حکم الی حکم اخر العلة المذكور ویقول هذا العقد لا یوجب نقصانا مانعا من
الرق اذ لو کان کذلک لما جاز فسخه لان نقصانه اما یثبت بلبوث الحریۃ من وجه والحریۃ من وجه لا یحتمل الفسخ فقد
اثبت للعقل بالعلة الاولى اعنی احوال الکتابۃ لفسخ الحكم الاخر وهو عدم ایجاب نقصان مانع من الرق او ینتقل الی حکم
اخر وعلة اخرى كما فی المسألة البذلک کما یستنبط من السائل ان عندی هذا العقد لا یمنع من التکفیر بل المانع
فقدان الرق یقول المعلن هذا عقد معاوضۃ بین العباد کما سائر العقود فوجب ان لا یوجب نقصانا فی الرق مثله فلهذا
انتقل الی حکم اخر وعلة اخرى كما تری.

اس انتقال کی چار صورتیں ہیں: (۱) یا تو وہ ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہو تاکہ اس کے ذریعہ پہلی علت کو ثابت کرے تا جیسکے باقی کے پاس مال لانت رکھنے کے
مصلحت سے معلوم ہوتا ہے اس طرح علت بیان کرنے کے اگرچہ مال لانت ہو یا نفع کرے تو وہ مانع نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ تو لانت رکھنے والے ہی کی طرف سے اس کے ہاک کو نے پر مسلط
اہانت یافتہ تھا جس پر محض کی جانب سے اگر بیعت طرہ و پر کو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ پوچھ مل ہاک کرنے پر مسلط تھا۔ بلکہ اس کو تو حقیقتاً مال کا نذر دیا گیا تھا۔ تو عقل و دہری
ایسی ایک علت کی طرف منتقل ہوا جس سے پہلی علت یعنی تسلط علی الاستهلاك محض ہرگز ثابت ہو جائے۔ (مثلاً یہ کہے کہ پھر ناقص الخلق ہے اسے عقلی مال کی صلاحیت نہیں
ہو سکتی تھی اس کے پاس لانت رکھنا گویا اپنے مال کو برائی کے حوالہ کرنا ہے۔ (۲) یا یہ حکم سے دوسرے حکم کی طرف منتقل ہو اور علت دوسری اسے جو پہلے بتائی تھی یا مثلاً اپنے ایسے
عہد کتاب کو جس نے اب تک کچھ بھی بدل کتابت ادا کیا ہو، کنہا میں آزاد کرنا جائز ہونے پر یہ علت بیان کرے کہ یہ ایسا ایک عقد معاوضہ ہے جو اقرار سے بدل کتابت کی ادائیگی
سے ماخوذ ہونے پر فسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ لہذا اسے کنہا کے معرف میں وانا جائز ہوگا جس پر اگر مقرر عرض ہو کہ کہ ہم بھی تراں قلیل کے موجب کے قائل ہیں کہ مکاتب کو کنہا میں
آزاد کرنے سے نفس عقد کتابت مانع نہیں ہے۔ بلکہ عقد کتابت کی جگہ سے اس غلام کی خدائی جو نقصان پیدا ہو گیا ہے وہی مانع ہے۔ کیونکہ عقد کتابت کی وجہ سے غلام آزادی
کا حق بن گیا ہے۔ تو مسلط ہی حکم سے بدل کو کے علت سابقہ سے دوسرے ایک حکم ثابت کرنے کی طرف متوجہ ہوا جسے اس کے کہ عقد کتابت غلام کی غلامی سے ایسے نقصان کا موجب
نہیں ہے جو کنہا میں آزاد کرنے سے مانع ہو۔ کیونکہ اگر ایسے نقصان کا موجب ہوتا تو اس وقت تک اسے آزاد کرنا منع ہوتا جس وقت تک نقصان کے منہ پر میں کہیں وجہ حریت ثابت ہو جائے
اور حریت کسی لحاظ سے بھی ثابت ہونے پر فسخ کا احتمال نہیں رہتی ہے۔ تو دیکھو مسلط نے پہلی علت یعنی عقد کتابت فسخ کا احتمال رکھتا ہے اسے دوسرے ایک حکم کو ثابت کر دیا کہ وہ رقیبت
میں ایسے نقصان کا موجب نہیں ہے جو کنہا میں آزاد کرنے سے مانع ہو (۳) یا دوسرے حکم اور دوسری علت کی طرف منتقل ہو جیسا کہ اماند کو یہ مسئلہ میں جبکہ مقرر عرض کہے کہ ہم نہیں
کہتے کہ نفس عقد کنہا میں آزاد کرنے سے مانع ہے بلکہ رقیبت (غلامی) کا نقصان مانع ہے تو اس کے جواب میں مسلط دوسری علت بتائے کہ یہ عقد کتابت بھی بندوں کے درمیان
دوسرے عقود مثلاً بیع العبد یا بیع الاشرط یا جارة العبد کی طرح ایک عقد ہے لہذا جس طرح دوسرے عقود موجب نقصان رقیبت نہیں ہے اسی طرح عقد کتابت بھی موجب
نقصان نہیں ہوگا۔ اس تفسیل میں حکم بھی بدل گیا اور علت بھی بدل گئی۔

لے قولہ علة اخرى و ہوا البھی عامر محض و غیر مکلف و ہوا بالی عن الاستهلاك و ہوا مع جاعل و ہوا مع العی نقدر انما بالاستهلاك فکذا مسلط علی الاستهلاك ۱۲۔

۱۳ قولہ حکم الی حکم الا ویشتر ان یکون بهذا الحكم الاخر المتعلق به قول فی ثبات مقولہ اصل ۱۴ قولہ بان کتابۃ عقد معاوضۃ مانع البھی یعنی نقض ادیانک رقیبت و ہذا متعلق بقول
من ۱۵ قولہ کہ یصل الفسخ بان لا لای عز و عزائی بخلاف عقد بیع الاستهلاك و فسخا و یحتمل ان یفسخ غیر کما یجوز اعتاق المکاتب و ام ہوا عن الکفارة ۱۶۔ ۹

او منتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى ولم يجد له نظير في المسائل الشرعية
لهذا اقال وهذا الوجه صحيح الا الرابع لان الانتقال هنا يجوز ليكون معطاه البحث في مجلس المناظرة ولا يتم ذلك
الرابع لان العلة غير متناهية في نفس الامر فلو جازنا الانتقال الى العلة لاجل الحكم الاول بعينه لتسلسل الى ما لا
يتناهي ثم اورد على هذا ان ابراهيم عليه السلام قد انتقل الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول حيث حاشه غرور
اللعين لاثبات الاله فقال ابراهيم مابي الذي يحيى ويميت قال غرور انا احيى واميت فامر باطلاق احد المسجونين
وقتل الاخر فانتقل ابراهيم لاثبات الاله الى علة اخرى وقال فان الله ياتي بالشمس من المشرق فأتت بها من المغرب
فبهتت غرور وسكت فاجاب المصنف عنه بقوله ومحااجة الخليل مع اللعين ليست من هذا القبيل لان المجتهد الاول
كانت لازمة حقة ولكن لم يفهم اللعين مرادها فاسأغ الخليل ان يقول هذا ليس باحياء فلاحاة بل اطلاق وقتل وحيث
ان قيمت الحي يقبض الروح من غير الله ونحوي للرقى باعادة الحياة فيهم الا ان انتقل دفعا للاشتباه من الجهل فانهم كانوا
اصحاب الظواهر لا يتأملون في حقائق المعاني الدقيقة فظم اليها المجتهد الظاهر بلا اشتباه لينقطع مجلس المناظرة
ويعترفوا بالهزيمة.

۱۱) یا حکم اول ثابت کہنے کے لئے ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہو سکتی ثابت کرنا پیش نظر ہوگا لیکن مسائل شرعیہ میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ ۱۲) دوسرے مسئلے کے فرما "یہ تمام وجوہ انتقال صحیح ہی سوائے چوتھی وجہ سے" کہہ کر دوسرے حکم کی طرف منتقل ہوتا ہے اس لئے جائز نہ لگا گیا کہ مجلس مناظرہ میں ہی بحث ختم ہو جائے۔
چوتھی صورت صحیح ان لفظ سے یہ بات پوری نہیں ہوتی کیونکہ نفس الامری میں علی کی کوئی انتہا نہیں۔ پس اگر یہ حکم اول کے اثبات کے لئے دوسری علتوں کی طرف منتقل ہوئے کہ ہم جائز کہیں تو ایک سلسلہ غیر ختمی قائم رکھنا چاہئے گا اور بحث کسی ختم نہ ہوگا۔

اس ایک اعتراض قدر ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے غرور لعین کے سامنے جب دعوہ بارگشتی پر بحث قائم کی تو اس حکم کے اثبات کے لئے ایک علت سے دوسری علت کی طرف آپ منتقل ہوئے۔ چنانچہ صورت ابراہیم علیہ السلام نے نواریہ دلیل پیش کی تو یہ دیکھا کہ جو زندہ نہ کرے اور نہ مائے و ان پر غرور نہ کیا "میں بھی وجوہ اول و ثانیہ ہوں" اور اس دلیلی کے اثبات کے لئے دو قیود پڑے ہیں سے ایک کہ زندہ ہو کر نہ دے اور دوسرے کو قتل کر کے نہ دے یا جس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنے دلیلی اثبات کے لئے دوسری علت کی طرف منتقل ہوئے اور فرمایا "جستہ شد تو قتال سے مراد کو قتل سے کہتے تھے اس کو غروب کی طرف سے" تب حیران ہو گیا غرور و جواب ہوا۔

مصنف نے اس کا جواب دیا اپنے ان قول سے کہ وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ماننا غرور و لعین کے ساتھ اس قیل سے نہیں ہے کیونکہ آپ کی پہلی دلیل حق اور دلیلی تھی لیکن دعویٰ نے اس کی مراد ہی کو نہیں سمجھی تو اس پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے کلمے "لما کان قتلہ کہہ کر دکھایا اس کا نام زندہ کرنا ادا نہ کیا نہیں ہے بلکہ یہ قیود سے چھڑنا اور قتل کرنا ہوا۔ اگر تحقیق یہ بات ہے اور نہ کہ یہ قول عام ہے تو پھر اگر کسی ایک کلمہ کے بغیر بغیر دیکھا کہ زندہ کر کے نہ دے اور مردوں میں حیات دینے کے کہ ان کو زندہ کر دے۔ لیکن جہاں ادا نہ کرنے کے اشتباہ و دیکھنے کی طرف سے آپ نے اس دلیل ہی کو چھڑ دیا یہ کہ غرور و لعین کے ساتھ سب ظاہر یہ بت گئے۔ دقیق حقائق کو سمجھنے کی اس میں کوتاہی ہی نہیں تھی۔ اس لئے دوسری ایک واضح دلیل آپ نے پیش کر دیا جس میں کسی قسم کا اشتباہ نہ تھا۔ تاکہ مجلس من و کو جلد ختم ہو جائے اور وہ اپنے حوارج کے اعتراض کرنے پر مجبور ہو جائیں۔

۱۳) قول میرزا بن الحسن القزوينی اثبات معجزات علیہ السلام ۱۴) قول قتال علیہ السلام اثبات ربوبیہ کلام و افعال ربوبیہ غرور ۱۵) قول قزوينی فی منہی ۱۶) سب نسبت بہت درجہ بہت مجہول و مظاہر حجاز شد و تحیران ۱۷) قول صاحب المصنف ۱۸) لیکن من یجاب عنہ بان قول الخلیل مسلوۃ اللہ علیہ ربی الذی یحیی و یمیت لیس مستلذا علی فی ربوبیہ غرور بل ہو دلیلی علی نبی ربوبیہ و اثبات نبیہ اللہ الحق قد علیہ السلام فان عشا یا قی بالشمس من المشرق فأتت بها من المغرب فلیس بہنا انتقال من جهة الى جهة اخرى قال ۱۹) قول و محاجة الخلیل علیہ السلام مع اللعین و المصوب و محاجة الخلیل اللعین کذا قبل ۱۲۔ ۲۰) قول لازمة حقة ۲۱) لازمة و سائغة من الخلق و المصادقة الحق عارض بہا غرور ۲۲) قول ضائع فی منہی ۲۳) اب سائغة و سائغة و محاجة الخلیل اللعین کذا قبل ۱۲۔ ۲۴) قول فذا ای اطلاق احد المسجونین و قتل الاخر ۲۵)

عقوبات قاصدة مثل حروان الميراث بسبب قتل المورث فان العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه وهذا اقصومنه و
 لهذا يجزى به الصبي وحقوقه دائنة بينهما اي بين العباد والحقوبة كالكفارات فان فيها معنى العباد من حيث انهما
 تروى بالصوم والعتاق والاطعام والكسوة ومعنى الحقوبة من حيث انهما لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال
 لخدمة صدرت عن العباد وعبادة فيها معنى للمؤنة اي المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة ملحقة
 بالزكاة ولم يزل شرط لها الاغناء ولكن فيها معنى للمؤنة ولهذا تجب عن يمينه وينطق عليه كنفسه واولاده الصغار
 وعبيده المملوكين فانه لهما منهم بالتفقة والولاية يجب ان يمولهم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى
 للعبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها ولولم يعط العشر للسلطان لاسترد الارض منه واحالها
 بيد اخوه ولكن فيها معنى للعبادة وهو انه يصرف مصارف الزكاة ولا يجب الا على المسلم فحمل فعلمهم المزارعة على
 سبب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى للحقوبة كالمخارج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها والاسترداد
 لسلطان منه واحالها بيد اخوه ولكن فيه معنى للحقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين استغلوا بزرعة الدنيا
 ونبلوا الاخرة وراوا ظهورهم وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق به متاع العبد شئ منه حتى يجب عليه
 ادائه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه وتولى اخذه وقسمته من كان خليفته في الارض وهو السلطان.

الخمس الغنائم والمعادن فإن الجهاد حق الله فينبغي أن يكون المصائب به وهو الغنيمه كلها لله تعالى لكن اوجب اربعين
اخماسه للغانمين منه عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا الملوك فانما اسم لما خلقه الله في الارض من الذهب والفضة
والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى ولكن الله تعالى اخل للواجد او للمالك الاربعة اخماسه منه وفضلا وحقوق من
العباد كبذل المتلفات والمقصوبات وغيرها من الدية ومالك البهي والثمن ومالك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اى جنسها
سواء كان حق الله او للعبد لا المذكور عن قريب تنقسم الى اصل وخلف يقوم مقام الاصل عند التقدم فالايان اصلها
التصديق والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستقدا اخلافا عن التصديق في حق احكام الدين
بان يقوم الاقرار مقامه في حق ترتيب احكامه كما في المكره على الاسلام اجرى الاقرار مقام مجموع التصديق والاقرار
ان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن ادائه اى اداء الصغير الايمان حتى يجعل
مسما بالاسلام احد الابوين ويجرى عليه احكامه بالميراث وصلاة الجنازة ونحوها ثم صارت تبعية اهل الدار خلفا
عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الصبي الذي سباه اهل الاسلام واخرجوه الى دارهم يحكم عليه بالاسلام
في الصلاة عليه بحكم التبعية وليس هذا اخلافا عن خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على
البعض وكذا تلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بالاخلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق حتى
يرتفع المحدث بالتيمم فنثبت به اباحة الصلاة الى غاية وجود الماء -

یہاں اس وصف لہ شہتہ العال کا حد وصفی لفظہ الٹی رکبت من وصفین کا تقدس والجس للریا فان المجرع منها
 یباینا ومعنی حکما وکل واحد منهما واحد لہ شہتہ العال ولبس بسبب محض غیر مؤثر فی المعلول والا لان الجزء
 الآخر هو العلة لا المجموعا ویدریا قال انه علة معنی الاسما ولا حکما فکون مثالا ثانیاً القسم ترکہ المصنف ولكن بقى قسم الآخر
 کہ المصنف بلا ذکر فی البین وهو علة حکما لا اسما ولا معنی ویدریا قال انه داخل فی قسم الشرط الذی فی حکم العال
 فخر البیر وشق الزق والسادس علة معنی وحکما لا اسما کا آخر وصفی العلة فانه هو المؤثر فی الحكم وعندہ يوجد الحكم و
 لہ ليس بموضوع للحکم بل الموضوع لہ هو المجموع وذلك كالقراءة والملاک فان المجموع علة موضوعة للعق ولكن المؤثر
 والجزء الآخر فان كان الملك جزءا خیرا بان اشتري قریبہ المعلوم يكون هو المؤثر وان كانت القراءة جزءا خیرا بان
 شترى عبد المجهول النسب ثم ادعى انه ابنه او لحنی يكون هو المؤثر والمقابل لہ وهو الوصف الاول يكون علة معنی لا
 سماء ولا حکما کما نقلنا والسادس علة اسما حکما لا معنی کالسفر والنوم للخصصة والحدث فان السفر علة للخصصة اسما
 ہما انضاف الیہ فی الشرع یقال القصر بخصصة للسفر وحکما لانما ثبت بنفس السفر متصلة بہ لا معنی لان المؤثر فی الشرع
 ليس نفس السفر بل المشقة وهي تقديرية وكذا النوم السابق لا موضوع علة للحدث اسما لان الحدث یضاف الیہ وحکما لان
 الحدث یثبت عندہ لا معنی لانہ ليس یؤثر فیہ وانما المؤثر خروج النعس ولكن لما كان الظلام علی الحقيقة متعلما ما كان
 الدور المخصوص سببا لخروجه غالباً اقيم مقامہ ودار الحكم علیہ۔

یہاں اس وصف لہ شہتہ العال کا حد وصفی لفظہ الٹی رکبت من وصفین کا تقدس والجس للریا فان المجرع منها
 یباینا ومعنی حکما وکل واحد منهما واحد لہ شہتہ العال ولبس بسبب محض غیر مؤثر فی المعلول والا لان الجزء
 الآخر هو العلة لا المجموعا ویدریا قال انه علة معنی الاسما ولا حکما فکون مثالا ثانیاً القسم ترکہ المصنف ولكن بقى قسم الآخر
 کہ المصنف بلا ذکر فی البین وهو علة حکما لا اسما ولا معنی ویدریا قال انه داخل فی قسم الشرط الذی فی حکم العال
 فخر البیر وشق الزق والسادس علة معنی وحکما لا اسما کا آخر وصفی العلة فانه هو المؤثر فی الحكم وعندہ يوجد الحكم و
 لہ ليس بموضوع للحکم بل الموضوع لہ هو المجموع وذلك كالقراءة والملاک فان المجموع علة موضوعة للعق ولكن المؤثر
 والجزء الآخر فان كان الملك جزءا خیرا بان اشتري قریبہ المعلوم يكون هو المؤثر وان كانت القراءة جزءا خیرا بان
 شترى عبد المجهول النسب ثم ادعى انه ابنه او لحنی يكون هو المؤثر والمقابل لہ وهو الوصف الاول يكون علة معنی لا
 سماء ولا حکما کما نقلنا والسادس علة اسما حکما لا معنی کالسفر والنوم للخصصة والحدث فان السفر علة للخصصة اسما
 ہما انضاف الیہ فی الشرع یقال القصر بخصصة للسفر وحکما لانما ثبت بنفس السفر متصلة بہ لا معنی لان المؤثر فی الشرع
 ليس نفس السفر بل المشقة وهي تقديرية وكذا النوم السابق لا موضوع علة للحدث اسما لان الحدث یضاف الیہ وحکما لان
 الحدث یثبت عندہ لا معنی لانہ ليس یؤثر فیہ وانما المؤثر خروج النعس ولكن لما كان الظلام علی الحقيقة متعلما ما كان
 الدور المخصوص سببا لخروجه غالباً اقيم مقامہ ودار الحكم علیہ۔

یہاں اس وصف لہ شہتہ العال کا حد وصفی لفظہ الٹی رکبت من وصفین کا تقدس والجس للریا فان المجرع منها
 یباینا ومعنی حکما وکل واحد منهما واحد لہ شہتہ العال ولبس بسبب محض غیر مؤثر فی المعلول والا لان الجزء
 الآخر هو العلة لا المجموعا ویدریا قال انه علة معنی الاسما ولا حکما فکون مثالا ثانیاً القسم ترکہ المصنف ولكن بقى قسم الآخر
 کہ المصنف بلا ذکر فی البین وهو علة حکما لا اسما ولا معنی ویدریا قال انه داخل فی قسم الشرط الذی فی حکم العال
 فخر البیر وشق الزق والسادس علة معنی وحکما لا اسما کا آخر وصفی العلة فانه هو المؤثر فی الحكم وعندہ يوجد الحكم و
 لہ ليس بموضوع للحکم بل الموضوع لہ هو المجموع وذلك كالقراءة والملاک فان المجموع علة موضوعة للعق ولكن المؤثر
 والجزء الآخر فان كان الملك جزءا خیرا بان اشتري قریبہ المعلوم يكون هو المؤثر وان كانت القراءة جزءا خیرا بان
 شترى عبد المجهول النسب ثم ادعى انه ابنه او لحنی يكون هو المؤثر والمقابل لہ وهو الوصف الاول يكون علة معنی لا
 سماء ولا حکما کما نقلنا والسادس علة اسما حکما لا معنی کالسفر والنوم للخصصة والحدث فان السفر علة للخصصة اسما
 ہما انضاف الیہ فی الشرع یقال القصر بخصصة للسفر وحکما لانما ثبت بنفس السفر متصلة بہ لا معنی لان المؤثر فی الشرع
 ليس نفس السفر بل المشقة وهي تقديرية وكذا النوم السابق لا موضوع علة للحدث اسما لان الحدث یضاف الیہ وحکما لان
 الحدث یثبت عندہ لا معنی لانہ ليس یؤثر فیہ وانما المؤثر خروج النعس ولكن لما كان الظلام علی الحقيقة متعلما ما كان
 الدور المخصوص سببا لخروجه غالباً اقيم مقامہ ودار الحكم علیہ۔

مثل ان تكون الجارية بكرا او مشتراة من يد محرمها ونحوه ولكن لم يعتبر هذا اليقين وحكم بوجوب الاستبراء في كل ما وجد حدا
لذلك والبيد وغيره اى غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر والعدة والنكاح اقيم مقام الدخول
في ثبوت النسب فههنا اقيم الداعى مقام المدعى لان الخلوة والنكاح دا ٤ الى الدخول او الاحتياط كما في تحريم الداعى الى الوطى
ابن النظر والقبلة واللمس اقيمت مقام الوطى في الاستبراء وحرمة المصاهرة والحرام والظهار والاعتكاف للاحتياط فهو
يضامثال لاقامة الداعى مقام المدعى ولدفع المخرج كما في السفر والطهر هذان مثالان لاقامة الدليل مقام المدلول فان
سفر اقيم مقام المشقة وجعل والا عليها وان لم يكن ثمه مشقة اصلا قيد امره بخصمة القصر والافطار على مجرود السفر مع
نظم النظر عن المشقة وان كان الباعث عليه في نفس الامر هو المشقة وهكذا الطهر الخالي عن الجماع دليل على الحاجة
الى الوطى وان لم تكن له حاجة اليه في القلب فاقم الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطلاق فيه لان الطلاق لم يشر
الا في زمان كان محتاجا الى الوطى فيه ولهذا لم يشر ٤ في وقت الحيض او الطهر الذي وطئها فيه والفرق بين الضرورة وقدر دفع المخرج
لان في الضرورة والجهل لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع المخرج يمكن ذلك مع وقوع مشقة كما في السفر يمكن ادراك
للمشقة بحسب احوال اشخاص الناس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تأثيره في المسبب والدليل قد
يخلو عن ذلك فتكون فائدة العلم بالمدلول لاغير

ومن جملة امثلة اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبينني
فانت طالق فقالت اجبت طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بالخبر لكنه يقتصر على المجلس لانه يشير
بالتحخير والتخير مقتصر على المجلس والثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب احتراز من العلة ويشترط ان
يزاد عليه قوله ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج به الجزء هكذا اقبل وهو خمسة بالاستقراء الاول شرط محض لا يكون له تأثير
في الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق
والثاني شرط وهو في حكم العلة في حق اضافة الحكم اليه وجوب الضمان على صاحبه كحضر البئر في الطريق فانه شرط
لتلف ما يتلف بالسقوط في لان العلة في الحقيقة هو التعلق لميلان طبع الثقيل الى السفلى ولكن الارض كانت مائة ما يمكن
وحفر البئر ازالة المانع ورفع البائنه من قبيل الشروط والشئ سبب محض ليس بعلته فقيم الحفر الذي هو الشرط مقام العلة
في حق الضمان اذا حفر في غير ملكه واما ان حفر في ملكه او اتقى الانسان نفسه حذر في البئر فيحتمل ان الضمان على الحافر اصل
وشرق الزرق فانه شرط لسيلان مائه اذا الزرق كان مائتا واذا لته شرط والعلة هي كونه مائتا لا يعلم ان يعنى الحكم اليه اذ هو
اوجب للشئ خلق عليه فاضيف الى الشرط ويكون صاحب الشرط مائتا تلف مائه ولتقصص الخرق ايضا

ذیل کو مدلل کے قائل مقام کرنے کا حکم ہے اس صیت میں جب کوئی شخص اپنے پروردگار کے روبرو سے توجہ کوئی ہے تو وہ پہلا حال اس پر
برہم قرار دے کہ ان میں سے توجہ کوئی ہے تو اس میں برہم پر حلق واقع ہوا ہے کیونکہ توجہ ایک معنی امر ہے ہاتھ کے مدوں اس سے مانتا ہے کہ اور کوئی نہ ہو ہے اس سے
منہ ہٹانے کو اس توجہ کا قائم مقام مانا گیا ہے ۱۔ جب کہ جو خبر کو ایسا کہ تفسیر وفاق سے مشابہ ہے اس لئے تفسیر وفاق کی طرح اس کا جواب بھی جیسے خطاب کے ساتھ مقید ہوگا۔ ۲۔ جیسے
ختم ہونے کے بعد اگر کہے "۱۔ جب کہ" تو وفاق واقع نہیں ہوگی۔ ۱۔

[illegible][illegible]

یجب جمع الزوجین ای المعلن وغير المعلن حتی لو قال ان تزوجت امرأة فی طالق اذ ان تزوجت هذه المرأة فی طالق یقع الملاق بالتزوج فی الصریحین والرابع الطلاق وهو ما یعرف بالوجود من غیر ان یتعلق به وجوب ولا وجود فقولہ ما یعرف بالوجود اذ ان یتعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط کلا حصان فی باب الزنا فانه علاقة للرجم وهو عبارة عن كون الزانی حراً مسلماً مکلفاً علی بکاح صحیح موقفاً لتکلیف شرطی سائر الاحکام والحسنة لتکمیل العقوبة وانما العملة ههنا فی الاسلام والاطی بالنکاح الصحیح وانما جعلنا علامة لا بشرط لان الزنا اذا تحقق لا یتوقف انعقاده علة للرجم علی احصان یحدث بطلان لوجود الاحصان بعد الزنا لا یثبت بوجود الرجیم وعدم کونه علة وسبباً ظاهراً فلو علم انه عبارة عن حال فی الزانی یصیر به زانیاً فی تلك الحالة صحیحاً للرجیم وهو معنى کونه علاقة وهذا عند بعض المتأخرین ومختار اکثر ائمة شرط لوجوب الرجیم لان الشرط ما یتوقف علیه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا یوجب الرجیم بذاته کالسیقة لا تعجب القطع بدون النصاب حتی لا یضمن شهوده اذ ارجعوا بحال تدبر علی كون الاحصان علامة لا بشرط یعنی اذ ارجع شهود الاحصان بعد الرجیم لا یضمنون دية المرجوم بحال ای سبوا رجوا وحدهم اذ مع شهود الزنا ایضاً لانه علامة لا یتعلق بها وجوب ولا وجود ولا یجوز اضافة الحکول الیه۔

ابن عمری شروط من شرط کما سألته بریدین وروزی میں اور وہ یہ کہ جس کے ذیاد صرف حکم کا وجود ہو اور وجہ ہو کہ اس کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو تو مصنف کے لئے یہ ما یعرف بالوجود سے سبب بنتا ہو گیا کیونکہ سبب ترکم یک ہی نہ ہے وہ جو ترکم نہ ہے وہ نہیں اور میں حیوان یتعلق بہ وجوب سے علت خارج ہو گئی اور نہ بعد الحسنة شرط نکاح کی جیسا کہ احصان و زنا کے مسئلہ میں کہہ دانی کا مستحق رجیم ہونے کے ساتھ ہے احصان کہیں زانی کا اور نہ مسلمان اور مکلف ہونا جس نے نکاح صحیح کے ساتھ انکاح یک دفعہ جاری بھی کیا ہو پس مکلف (یعنی مائل) اپنے اور ناتمام حکم شرعی میں شرط ہے (زنا کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں) اور آزادی کی شرط اس لئے ہے کہ اس میں مکلف مجرا جائی ہو سکے لہذا شرط احصان میں خاص ہو چکا ہے اس لئے کہ نکاح صحیح ہی وہ نہیں جو عین میں ہو بلکہ اصل و مردہ ہے۔ انکاح احصان کو کہنے کے شرط لازمہ سے کہ علامت اس کے طراری کہ نا اہلیت ہونے سے اس کا حکم کی حالت میں شرط کی مانند اس پر موقوف نہیں رہتا کہ ہر احصان تحقق ہو جائے بلکہ اگر زنا کے بعد احصان پایا گیا تو اس سے رجیم مرتب سے ثابت ہی نہیں ہوتا۔ احصان کا علت اور سبب نہ ہونا تو بالکل ظاہر ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ احصان سے مراد درحقیقت زانی کی ایک خصوصی حالت ہے کہ اس حالت میں زنا کا ارتکاب ہونے سے واجب الرجیم ہوتا ہے۔ اور علامت سے ہر ایسی مطلب ہے یہ تحقیق حتی بعض متاخرین کے مسک کے مطابق۔ اور ذکر علامت اصول کے نزدیک مختار ہے کہ احصان وجوب رجیم کی شرط ہے کیونکہ شرط تو اس کو کہے ہیں جس پر حکم کا وجود موقوف ہو۔ اور احصان میں یہ حیثیت پائی جاتی ہے کہ اس پر وجوب رجیم موقوف ہے (کیونکہ احصان کے بغیر زنا بذاتہ خود موجب رجیم نہیں ہے بلکہ اگر چوری قطع کیا موجب نہیں ہے جب تک مال مسروق نصاب مرتب تک نہ پہنچ جائے۔ یہاں تک کہ شہد احصان کی حالت میں خاص نہیں ہوں گے جبکہ وہ اپنی گواہی سے جو رجیم پائیں)۔

بغیر یہ ہے احصان کے علت سے کہنے کے شرط ہونے پر یہی زانی کے محض ہونے کی گواہی دینے والے اس پر رجیم قائم ہونے کے بعد اگر اپنی گواہی سے رجیم کو کہیں تو وہ اس کی دیت کے ضمن میں ہوں گے خواہ شہد احصان تیار کر دیں یا شہد زنا کے ساتھ رجیم کریں کیونکہ یہ احصان صرف حسی ہے۔ ان کے ساتھ کسی چیز کا وجوب یا حقیقت نہیں ہے اور وہی اس کی طر حکم کی نسبت کرتی جا رہے۔

۱۔ لے قولہ نفس الشرط ای شرط وہ ہو لیکن حقیقت کی وجہ سے جو میں ہی نفس بھارتی تصدیق سے علامت بنا بنا شرط مسمی لا سیفۃ ۱۲۔

۲۔ قولہ اسرار من الیاء التوقف وجوب المصل علی الیاء ۳۔ قولہ اسرار من الشرط کا تعلق علی وجود الشرط ۴۔ قولہ حکمیں العقوبة ۵۔

۶۔ بل یصیر علی العقوبة انکاح ۱۲۔ قولہ لا یتوقف الا۔ ۷۔ کا لیکن موقوف علی حدوث الشرط ۱۱۔ قولہ وعدم کونه ۸۔ لے الاحصان علة وسبب ۹۔

۱۰۔ فابروا لیس بزنی الرجیم ولا یجوز من مغلط ۱۱۔ قولہ من حال الزنا۔ ۱۲۔ کہ کون الزانی حراً مسلماً ۱۳۔

۱۴۔ قولہ ان شرط الزنا شہد احصان مزارحاً یعنی شہد احصان لا یضمنون دية المرجوم بالرجیم بالرجیم بالرجیم بالرجیم۔ ۱۵۔

والاحكام منقسمة في هذا الباب اى باب ابتداء صفة الاداء على الاهلية القاصرة دون الاهلية الكاملة التي ذكرت من قريب الى
 ستة اقسام اشار المصنف اليها على الترتيب فقال نحن الله تعالى ان كان حسنا لا يقتل خيرا كالايان وجب القتل بصحة من
 الصبي بل لزوم اداء وهذا هو القسم الاول وانما قلنا بصفحة لان عليا رضي الله عنه افترض بذلك وقال لشعر سبقتكم الى الان
 طرا وكذا ما بلغت اوان حلم - وهذا الشافعي لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيوث اباء الكافر ولا يبين من
 امراته الشركة لانه ضروريان صم في حق احكام الاخرة لانه محض نفع في حقه وانما قلنا بل لزوم اداء لانه لا يستوفى الصبي
 ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبين امراته ولولته الاداء كان امتناعا كثيرا وان كان قبيحا لا يقتل غيره كالكفر لا يجعل عقلا
 وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة يعني لو انك الصبي لتبر مودة عند ابي حنيفة وحسب في حق احكام الدنيا والاخرة
 حتى تبين منه امراته ولا يثبت من اقراره المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه الحياة قبل البلوغ ولو قبله اجماعا
 رد منه ولا يجب عليه شيء كالردة وعند ابي يوسف والشافعي لا تقصر ردة في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما احكمتا بصفحة
 ايمانه لكونه نفعاً محضاً وما هو دائر بين الامرين اى بين كونه حسنا في دنون وقبيحا في دنون وهذا هو القسم الثالث كالصلوات ونحوها
 يعم منه الاداء من غير لزوم عمدة وضمان فان شمر فيه لا يجب اتمامه والظن فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي
 صفة هذا الاداء بل لزوم عليه نفع محض له من حيث لانه يعتاد اداها فلا يعلق ذلك بعد البلوغ.

والاحكام منقسمة في هذا الباب اى باب ابتداء صفة الاداء على الاهلية القاصرة دون الاهلية الكاملة التي ذكرت من قريب الى
 ستة اقسام اشار المصنف اليها على الترتيب فقال نحن الله تعالى ان كان حسنا لا يقتل خيرا كالايان وجب القتل بصحة من
 الصبي بل لزوم اداء وهذا هو القسم الاول وانما قلنا بصفحة لان عليا رضي الله عنه افترض بذلك وقال لشعر سبقتكم الى الان
 طرا وكذا ما بلغت اوان حلم - وهذا الشافعي لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيوث اباء الكافر ولا يبين من
 امراته الشركة لانه ضروريان صم في حق احكام الاخرة لانه محض نفع في حقه وانما قلنا بل لزوم اداء لانه لا يستوفى الصبي
 ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبين امراته ولولته الاداء كان امتناعا كثيرا وان كان قبيحا لا يقتل غيره كالكفر لا يجعل عقلا
 وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة يعني لو انك الصبي لتبر مودة عند ابي حنيفة وحسب في حق احكام الدنيا والاخرة
 حتى تبين منه امراته ولا يثبت من اقراره المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه الحياة قبل البلوغ ولو قبله اجماعا
 رد منه ولا يجب عليه شيء كالردة وعند ابي يوسف والشافعي لا تقصر ردة في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما احكمتا بصفحة
 ايمانه لكونه نفعاً محضاً وما هو دائر بين الامرين اى بين كونه حسنا في دنون وقبيحا في دنون وهذا هو القسم الثالث كالصلوات ونحوها
 يعم منه الاداء من غير لزوم عمدة وضمان فان شمر فيه لا يجب اتمامه والظن فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي
 صفة هذا الاداء بل لزوم عليه نفع محض له من حيث لانه يعتاد اداها فلا يعلق ذلك بعد البلوغ.

إذا عرفت هذا فالأن يدرك أن نواحي السماوي فيقول وهو الصغرة فما ذكره في التعر للمعترضة مع أنه ثابت باصل الخلقة لا ليس
بما اخل في ماهية الانسان ولأن آدم عليه السلام خلق شيا غير صبي فكان الصبي عارضا في اولاده وهو في اول احواله
المجنون بل اذ في حاله انه لا يتوهم انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض الاسلام على البوي بل يؤخر الى ان يعقل الصبي بنفسه
يعرض عليه واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على البوي فان اسلم احد هما يحكم باسلام المجنون تبعاً وان ايسر
ينزل بينه وبين امرأته ولا فائدة في تأخير العرض لان المجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كفر
وذا لا يجوز لكده اذا عقل اى صلوا فلا فقد اصاب ضرباً من اهلية الاداء يعني القاصية لا الكاملة لهقاء صغره وهو
قد فسد قطب ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات والمحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط
الاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها لا تسقط عنه فريضة الايمان حتى اذا اداها كان فرضاً فيترتب عليها
لاحكام المترتبة على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وحوان الميراث منها وجريان الارث بينه و
بين اقاربه المسلمين ووضع عنه الزام الاداء اى رفع عن الصبي الزام اداء الايمان فلم يبق في اذ ان الصبي اولم يدرك
الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتداً او حنة الامران وضع عنه العهدة اى خلاص الاموال الكلى في باب الصغرة وحاصل احكامه
ان تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعني ما سوى الردة من الجادات والعقوبات وليهم عنه لو فعل بنفسه من غير عهدة ومطالبة

پہلے جب تمام ان اقسام سے واقف ہو گئے تو یہ صنف تہا سے ملتے پہلے اس کا وہی کی طرح کی تفسیرات بیان کرنے والے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں: "ان اسلامی حوائض میں سے ہر ایک
 ایک ہی ہے۔ انسان کے مذہب کی اگرچہ پیش گوئی ثابت ہے، ہم صنف نے اس کو حاض ہونے والے میں سے سے شریک کر صنف ان کی حقیقت اور اہمیت میں نقل نہیں ہے۔ اور چونکہ
 صنف آدم حقیقت اسلام اپنی پیش گوئی کے وقت بالکل حیران تھے اس لئے ہی آدم میں بھی (وہی) ہونا اہل درویش اور محض خود غرض ہو گیا۔ اور یہ جز انتہائی حالت میں مجنون کے مشابہ ہے۔" ہر جن میں سے
 ہی اس کی حالت ناقص تہہ کیا نہیں دیکھتے کہ جب کسی بچہ کی بری سوئان ہو جائے تو اکثریت کے قید کے لئے اس کے والدین پر مسلم پیش نہیں کیا جاتا ہے۔ بلکہ حکم یہ ہے کہ خود بچہ کی بری سوئان
 لئے ایک طرف کیا جائے کہ عقل آجائے کہ بعد اس کے ملتے مسلم پیش کیا جائے گا اس کی بنیاد اس کی مجنون کی بری اسلام قبول کرنے کو اس کے والدین کے سامنے دعوت اسلام پہل کی
 جائے گی۔ اگر اس کا ال باپ میں سے کسی ایک نے بھی اسلام قبول کر لیا تو تہہ اس کو مسلمان شمار کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں نے اسلام لانے سے انکار کر دیا تو مجنون اور اس کی بری کے مدعیان
 قانون کر دی جائے گی کہ یہ مجنون کے حملہ میں مسلم پیش کرنے کے متعلق تاخیر سے کوئی نفاذ نہیں اس لئے کہ مجنون کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ ایسی صورت میں تاخیر سے غواہ فراہم کی مسلمان
 بری کے حق میں کاٹنے کے تحت راجت کا حق پہنچے گا۔ اندر بات کسی طرح جاری نہیں۔ لیکن جب بچہ کے ذہن عقل آجائے تاخیر نہ ہو کر ہو جائے تو اس میں ایک قسم کی اہمیت ہوا آجاتی ہے۔ یعنی
 اہمیت تہہ پیدا ہو جاتی ہے۔ اہمیت کا یہ نہیں کہ یہ منکر کھڑے ہو گیا ہوا ہے۔ بلکہ اس کے بعد پچھلے حرف دی حکم سا قاطع ہونا کے جو اہمیت سے سائل سمجھنے کا احتمال رکھتے ہیں۔ یعنی
 حقوق اللہ میں سے جادات اور حدود و کفارات کے بعض احکام کی بنیاد پانچ سے جس ان احکام کے ساتھ سمجھنے کا احتمال پایا جاتا ہے۔ نیز یہ حالت محمد میں نسخ و تبدیلی کے ذریعہ مستور کا
 احتمال ہو جاتا ہے۔ اور یہ ان کی فریضت ہی سے سائل نہیں ہو گی حتی کہ جب یہ حائل ہونے کے بعد یہ ان کے لئے کا قاعدہ بلکہ قرآن ہی شمار ہوگا۔ اور وہ تمام احکام اس پر ثابت ہونے کے جو ایمان
 کا وجہ سے دوسرے نوینین پر ثابت ہوتے ہیں۔ مثلاً اس کے بعد شریک بری کے مدعیان قانون پیدا ہوا۔ شریک بری کے سبب سے محمود ہوا اور اس کے بعد دوسرے مسلمان رشتہ داروں کے
 مدعیان و رشتہ داروں کا ہوا ہونا۔ البتہ یہی حائل ہے۔ اچانک ایمان کا لازم سا قاعدہ ہے۔ یعنی کسی پر کفر ایمان کی دعا کی وجہ سے وہ واجب ہو گا۔ نہیں ہے۔ چنانچہ اگر میں نے یحییٰ میں انور الاسلام نہیں کیا
 یا یحییٰ میں کفر کر چکا ہوگا۔ اس لئے کہ جبکہ شہادت کا اعلاہ اور تجویز نہیں کی تو اسے مرد قرض نہیں دیا جائے گا۔ مثلاً وہ کام کہ کسی سے ہر قسم کے ہار و زور داری سائل ہیں۔ یعنی صنف کے
 مسئلہ میں قطع قاعدہ کیا ہے۔ اصل کا یہ ہے کہ ایمان کے احتمال رکھنے والے احکام میں سے وہ احکام کے بعد جادات و حقوقات کے ہار و زور داری کا بھی حائل سے سائل ہے۔ اور صحیح ہے
 اس سے۔ یعنی زور داری اور مطالبہ دہرنے کے ہار و زور داری خود اپنی خوشی سے کرے۔

له قوله كان فرضا اي لا نفاد له حاجه الى التجديد او الامكان لم يلزم في ذلك ان سقطت فرضية البيان فكان كان لاداء من الصغير نفاد وان لم يسقط في ١٢ له وكذا في فرضه ان لا يكون له اكل ليس عليه لزوم الاداء ولا
ليس حقه كما في التوجه الى الكتاب والكلية في نفس على تكليف وجب له ان يكون في الاداء في فرضه نفس على وجوب اكله ليس عليه وجوب الاداء بل هو معان اذا اكل في الفرض ١٢ - ٤

وله بالاعھدۃ فیہ ای جاز للصبی ما لا یخیر فیہ من قبل الہیۃ والعدۃ وغیرہ ما فیہ نفع لمحض وقد مر هذا فی بیان الاہلیۃ ثم قال
فلا یحرم عن المیراث بالقتل عندنا تقریر حالہ قولہ ان توضع عند العہدۃ یعنی لو قتل الصبی مورثہ عدا او خطا لا یحرم عن المیراث
لانہ عقوبۃ وعہدۃ لا یتحققہا الصبی واورد علیہ انہ اذا کان كذلك فلا یبغی ان یحرم عن المیراث بالکفر والرق فاجاب عن
بقولہ بخلاف الکفر والرق لان حرمان المیراث بمہالیس من باب الحرمان بل لعدم الاہلیۃ اذ الکفر والرق ینافی اہلیۃ المیراث
من المسلم المرد المجنون عطف علی قولہ الصغر وهو اذہ قتل بالدماع یجیت بیعت علی افعال خلاف مقتضی العقل من غیر
ضعف فی اعضائہ وتسقط بہ العبادات المحتملۃ سقوط الاضمان للثغرات والفقۃ الاکارب والذیۃ کما فی الصبی بیدنہ وکلا
الطلاق والحقاق وغیرہما من المضائق مشرورہ فی حقہ لکنہ لالہ یمتد الحق بالتوم عند علمائنا الثلاثۃ فیحجب علیہ قضاء
العبادات کما علی النائم اذ لا یحرم فی قضاء القلیل وهذا فی المجنون العاقل بان یلمع عاقلًا ثم من دام فی المجنون الاصلی بان یلمع
لمجنون عاقلًا یمتد الحق لوانما حق لوانما قبل منہ فی الشہر فی الصبی او قبل تاملوم ولیلۃ فی الصبی لا یجیب علیہ القضاء و
عند محمد بن ہمام بن زید العارضی فیحجب علیہ القضاء وقیل الاختلاف علی العکس ثم اراد ان یمیز حد الامتداد وعلوہ لیبینی علی
وجوب القضاء وعلوہ ولما کان ذلک امرًا خیرًا مضبوطًا بین ضابطۃ یمتد فی حاکم العبادات فقال وحد الامتداد فی الصبی
ان یمید علی یوم ولیلۃ۔

اور اس کے لئے وہ قہر میں جیاد ہوگا یعنی دوسرے کافر سے بھی بچے کے علی غیروں کو ہائے ہمیں اس کا کل نقصان دہی شائبہ دوستی و غیرہ قبول نہ کریں اس پر
کاربر فرمے ہے اس کی کچھ تفصیل بلین کے بیان میں مذکور ہے۔ پھر حضرت کا قول "چنانچہ قتل کرنے کے سبب سے ہمارے نزدیک وہ میراث سے محروم نہیں ہوگا" تقریر ہے اس بات پر
کفری سے ہر قسم کے اور دوسری سالک میں دینی کا کچھ گرا پڑے ہوئے کھڑا یا غلط قتل کر دے تو وہ اس کی میراث سے محروم نہیں ہوگا۔ پھر کفریہ میراث سے عموماً وہ حقیقت یک ہوا
اور مزید ہے جس کا وہ مستحق نہیں ہے۔ البتہ اس میں یہ شرط ہے کہ جب نام نہ کر کے یا اس صورت میں میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے لیکن کفر و ذلالت کا مسئلہ اس سے مختلف ہے
کیونکہ ان دونوں کی بنا پر میراث سے محروم ہونا حکم ہرگز کے طور پر نہیں ہے بلکہ ہر قسم کی وجہ سے اس کے کفر و غی کی سبب سے اس کی اہلیت ہی نہیں رہتی کہ اس پر سلطان سے نظام
آزاد سے میراث کا حق ہو۔ (۱) اور مجنون کا اس کا حلف سے صریح۔ چنانچہ اس وقت میراث کو کہتے ہیں جو ماخوذ پرست ہوتی ہے جس کی وجہ سے ضعف عقل ہو گئی اس سے صادر ہوتی رہتی
ہی لیکن اس کے خارجی احسان کی طرح ضعف اور کمزوری نہیں ہوتی۔ اس مجنون کے سبب سے سقوط کا احتمال رکھنے والی تمام عبادتیں مانتا ہوتا ہے۔ لیکن دوسرے کمال مشائخ کہنا
کا زمانہ ان کا یہ کہ نفقہ اور دیت ساقط نہیں ہوتی ہے۔ ان احکام میں مجنون کے شائبہ۔ جی بڑا قیاس عقل و عقل و عورون کے اور دوسرے عرصہ سال تصرفات بھی دیکھا کہ
طرح مجنون کے جن میں نافرمان نہیں ہونے کے لیکن کمزور اور نہ ہوا عقلی و عقلی و عقلی کے ساتھ قی برادر ہمارے لئے غلطی کے نزدیک۔ چنانچہ ایسے مجنون پر نعم کی تمام
فوت شدہ عبادات کا قضاء واجب ہوگی کیونکہ قلیل عبادت کے قضا واجب کہ نہیں کیا تمام صورتوں کی عدم قیاس ہے۔ لیکن بالغ ہونے کے وقت میں احقل تھا پھر
اس پر مجنون طاری ہو۔ لیکن اہل مجنون یعنی وہ ہیں کا مسئلہ بچوں سے چوکنا ہے تاکہ بالغ ہونے کی حالت میں تو وہ میراث کے نزدیک میراث سے محروم ہے۔ البتہ اس پر دوسرے
کے مسئلہ میں اگر وہ رمضان ختم ہونے سے پہلے ہی یا نماز کے مسئلہ میں ایک دن ایک وقت پر سے ہونے سے پہلے ہی چھوٹے سے انہ کو کیا تو ان کے نزدیک حالت مجنون کے مسئلہ سے آزاد رہے
کی قضا اس پر واجب نہیں لیکن ان کے نزدیک ان احکام میں مجنون کی بھی بڑا حد میں کے ہے تو ان کے نزدیک نہ کہ وہ صورت میں مجنون اہل پر ہی نالا اور دوسرے کی قضا واجب ہوگی۔
بعضوں نے امام ابو یوسفؒ کو تمام حرم کا مختلف بالکل اس کے جس میں کیا ہے۔ لیکن ان کے نزدیک نہ کہ وہ صورت میں مجنون اہل پر ہی نالا اور دوسرے کی قضا واجب ہوگی۔
واجب ہونے اور دوسرے کی کیا ہو سکے۔ اور جو کچھ اس میں ہے اس میں شرط نہ کہ کوئی میراث نہیں تھا جو سب جگہ یکساں پایا جائے اس کے لئے حضرت نے عورت کی فیاد پر میراث کے لئے
تک انک صاف بیان فرمایا چنانچہ کہا۔ "توہ نماز کے بارے میں مجنون عہدہ کی حد ہے کہ مجنون ایک عبادت۔ میرے زیادہ وقت سے ہے"

مجنون پر میراث کا حق نہیں ہے۔ البتہ اس میں یہ شرط ہے کہ جب نام نہ کر کے یا اس صورت میں میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے لیکن کفر و ذلالت کا مسئلہ اس سے مختلف ہے

اس وقت جو میراث الصبی سے عدا ہو جب وہ قتل ہوگا تو مجنون کا حاصل قبل جبر و غصب فی وقت نقصان مانع کا ذمہ بقدرہ علی اذن دین النص الاصلی نکال دیا مجنون امر
اصحاب فقہین ان یخبر بالحدس من انہما۔

عقلى لا يؤثر الرض متعلق بقوله بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اى انما يؤثر الرض فيما يتعلق به حق الغير ولا يؤثر فيما لا يتعلق
بحق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه من المبررات الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل منها فيصح في الحال كل تصرف
يتمثل الفسخ كالهبة والحيابة وهو البيع باقل من القيمة اذ الموت عشكوك في الحال وليس في صحة هذا التصرف في الحال غير
احد فينبغي ان يصح ثم ينقص ان احتيج اليه اى الى النقص عند تحقق الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل للمعلق
الموت وهو المدبر كالاتفاق اذ وقع على حق غريم او وارث بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او اعتق عبدا قيمته
زيد على الثلث فحكم هذا المعلق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت
يكون حرا ويسعى في قيمته للضر ما والورثة واما ان كان في المال وقام بالدين انه يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال
لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سوال مقدروها انكم قلتم ان الاعتاق لا ينفذ في الحال
اذا وقع على حق غريم او وارث ومع ذلك جوزتم اعتاق الراهن عبدا هو ما يتعلق به حق المرت من فاجاب بان اعتاق
راهن انما ينفذ لان حق المرت من في اليد دون الرقبة اذ في الرقبة بقى حق الراهن وصحة الاعتاق تكفى عليه والحبس
بالنفاس معطوف على ما قبله ذكرها بعد الرض لانها لها به من حيث كونها عذر وادها الا بعد ما ان الاهلية لا اهلية
لجوب ولا اهلية الا اذا كان يلغى ان لا تسلط بهما الصلوة والصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي وقت الشرط موت
لاداء وهذا ما وافق فيه القياس النقل.

لأنه مشروع عقوبة لدرك النار وهو نفس الصدور الأوليا مردفهم ثم القائل ووقعت الحماية على أوليائه من جهة لا تنفعهم بحياة فواجبنا القصاص للورثة ابتداء لا لأنه يثبت للميت أولاً ثم ينتقل إليهم كالحقوق والسبب انعقد للميت لأن المتلف حياته فكانت الحماية واقعة في حقهم من وجه فيصح عفو المجرور باعتبار أن السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجرور لأن الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال الإحنيفة أن القصاص خير موروثة أي لا يثبت على وجه تجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا أن الغرض درك ثأرهم ولكن لما كان معنى واحد لا يحتمل التجزئ ثبت لكل واحد على سبيل الكسال كولاية الزكاح للأخوة ولهذا الاستوى الآخر الكبير قبل كبر الصغير يجوز له بخلاف ما إذا كان أحد الكبيرين غائباً فإنه لا يجوز له أن يستوفى لأن احتمال عفو الغائب راجح واحتمال قوهم عفو الصغير بعد البلوغ مآدر فلا يعتبر وعندنا يثبت القصاص للورثة بطريق الإرث لا بطريق الابتداء ومثلاً للخلاف تظهر فيما إذا كان بعض الورثة غائباً وأما المأخوذ البيينة عليه فمخذه يحتاج الغائب إلى إعادة البيينة عند حضوره لأن الكل مستقل في هذا الباب ولا يقضى بالقصاص لأحد حتى يجتمعوا وعندنا لما كان مورثاً لا يحتاج إلى إعادة البيينة عند حضور الغائب لأن أحد الورثة ينصب خصماً عن الميت فلا تجب إعادةها وإذا انقلب أي القصاص مالا بالصالح أو بعد البعض مآدر وثأريكون حكمه حكم الأموال حتى تقضى ديونته منه فننفذ وصاياه وينتصب أحد الورثة خصماً عن الميت فلا يحتاج إلى إعادة البيينة لأن الدية خلف عن القصاص والخلف قد يفارق الأصل في الأحكام كالتميم فأرق الوضوء في اشتراط النية.

کہیں کوئی شخص کے انتقام لینے کی طرف سے بطور عداوت قصاص مشروطہ چاہے :۔ اور انتقام کے ذریعہ مقتول کے ولی یا کسی کا دل خندا ہو تب تک قاتل کا نشانہ سے دور نہ رہ گیا :۔ اور ایک ایسا قاتل کا حمایت اور ایسا ہی کے حق میں ہائی گئی کہ وہ لوگ مقتول کی حیات سے نفرت رکھنے والے تھے اس لئے ہم نے وارثین کے لئے ابتداء حق قصاص ثابت کیا ہے۔ اس طرح نہیں کیا کہ اور انہیں کو حق قصاص ہے پھر دوسرے حقوق کی طرح اس سے منتقل ہو کر وارثین تک پہنچے :۔ بلکہ سبب قصاص یا ایسی میت کے حق میں یا کسی دیگر قاتل نے قاتل کی حیات تلف کی ہے تو اس لحاظ سے مقتول کے حق میں حمایت پائی گئی :۔ لہذا صحیح ہے قصاص صاف کر دینا نہ کسی کا :۔ موت واقع ہونے سے پہلے اس جبار سے لاکسی کا ہلاک ہو یا ہی تو سبب قصاص ہے :۔ اور درست ہے صاف کرنا وارثین کا غم خوردہ اور مرثیہ کی صورت سے پہلے دیکھ کر واجب ہونے والا قصاص تو مرثیہ کی حالت ہے :۔ اور امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ قصاص میں مرثیہ جبار کا نہیں ہوتی ہے :۔ اس میں قصاص اس طرح ثابت نہیں ہوتا ہے کہ وارثین کے حقوق کے مطابق حصہ جباری ہو۔ بلکہ مرثیہ زنی وارثین کے حق کے طور پر ثابت ہوتا ہے جس کی وجہ سے پہلے بنا چکے ہیں کہ قصاص غلوں کا انتقام لینے کی طرف سے مشروط ہوتا ہے لیکن جو کہ قصاص ایک ایسا نصف ہے جس میں خودی اور قسم مکن نہیں اس لئے ہر ایک وارث کو ملتی ہوگی قصاص کا حق کامل ہوگا جیسا کہ میں نے نکاح کی ولایت ہر ایک کے لئے کو کامل طور پر حاصل ہوتی ہے جیسا کہ ہے کہ پھر ناجہانی بالغ ہونے سے پہلے اگر بچی پہلی قصاص سے لیا چلا ہے تو اس کو قصاص لینے کا حق ہے بھلا اس صورت کے جبکہ بڑے دو بھائیوں میں سے ایک غائب ہو تو تنہا حاضر بھائی کو قصاص لینے کا حق نہیں پہنچتا ہے کیونکہ غیر حاضر بھائی کی طرف سے قصاص صاف کر دینے کا احتمال ہے باقی بھائی کا بالغ ہونے کے بعد قصاص صاف کر دینے کا احتمال بالکل نادر ہے۔ اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا لیکن صاحبین کے نزدیک وارثین کو قصاص کا حق ابتداء از نہیں ملتا ہے بلکہ وارثت کے طور پر ان کے لئے حق قصاص ثابت ہوتا ہے۔ ضرور اختلاف ظاہر ہوگا اس صورت میں یہ کہ بعض وارثت غائب ہو اور حاضر وارثت کو قصاص پر جیتہ پیش کرے۔ تو امام صاحب کے نزدیک غائب جب واپسی آجائے تو اس کے لئے دوبارہ جیتہ پیش کرنا ضرور ہے کہ چونکہ ہر وارث استحقاق قصاص میں مستقل ہے اور اسے جب تک سب کا حصہ ہو جائے تو مرثیہ کی ایک کے حق میں قصاص کا فیصلہ نہیں ہو جاسکتا ہے اور صاحبین کے نزدیک چونکہ قصاص میت کی جانب سے بطور وارثت حاصل ہوتا ہے اس لئے غائب کی واپسی پر دوبارہ جیتہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ وارثین میں سے کوئی بھی میت کی طرف سے مدعی بن کر قصاص کا مطالبہ کر سکتا ہے اس لئے میت کی جانب سے ایک وارثیت کر کے کے بعد ادا جیتہ پیش کرنا واجب نہیں ہوگا :۔ اور جب مبتدل ہو جائے :۔ یعنی قصاص :۔ مال سے اسخ کے نتیجے میں یا بعض وارثت کے صاف کر دینے کی وجہ سے :۔ تو ہر وارث بن جائے :۔ یعنی اس کا حکم بھی ہوگا جو دوسرے احوال وارثت کا انکار ہے جہاں تک اس میں سے میت کا فرض ادا کیا جائے گا جو جیتہ نافذ ہوگی اور وارثت میں سے کوئی ایک میت کی جانب سے ملتا ہے کہ میت کی طرف سے میت کے بعد پھر جیتہ پیش کر کے اس کی حاجت نہیں ہوگی کہ جو کہ میت قصاص کا غیظ اور فاقہ قائم ہے اور غیظ بعض حکام میں کبھی اہل سے جدا ہوتا ہے جیسے تیم و شوکا غیظ ہے کہ نیت کی شرطوں میں دوسرے مختلف ہے۔

طه نزل و ملو له . لا یصلح حضوره انوار قلب الموت الحریق انتمکون و الخیاس من کما یصلح کان حق عبودت غایبیت بهر صورت ظهور و غیور قلمی روزگاران مستدام فی قلب ثریة و جبر و استحقاق الاطلاق تقصیر نیست م

ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام فذكر في بعضها انها تحت مذهب صاحب هذه العبارة لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا يختلف الحال بالبناء او بالاعراض او باختلاف ذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط وله في الوشيط الخيار لهما في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار اذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخيار فمساواة اتفاقا على البناء او على الاعراض او عدم الحضور او اختلافه فيبطل الهزل ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هل لا ياصله او يفكر او يجنبه لان الهزل في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان شاءت المرأة فحينئذ تجب المال عليه الزوج وان اعضاء الزوجان عن المواقعة و اتفاقا على ان العقد صار بينهما جادا وقع الطلاق وجب للمال اجماعا لما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل لا يؤثر في الخلع وما عند فلان الهزل قد بطل باعراضها و ذكر في بعض النسخ لها عوض النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض وان سكتا فهو لا زواجا معا وما لهما ان في غير صورة البناء قوله كقولهما في وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر ان السكوت هو الاتفاق على انه لم يحضرها شيء ولم يتعبر منه الشارحون وان كان ذلك في القدر بان يواضعا على ان يسميا الفين و البديل الف في الواقع فان اتفاقا على البناء اي بناءها على المواقعة بعد الجلوس فعندها الطلاق واقع والمال لا زواجا لهما وان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال ولكن المال ثابت فيه .

اس مقام میں متن کے نسخے مختلف ہیں بعضی نزول میں صاحبین کا مذہب بتانے کے بعد وحدت ہے کہ کیا نکاح کے نزدیک مثلا طلاق کا کوئی اثر نہیں پڑتا ہے خواہ مذاق پر تصرف ہو یا نہ ہو ان کو نظر انداز کر کے اتفاق پر اختلاف ہے یہاں ہر صاحبین کے نزدیک طلاق غیر شرط کا ممکن نہیں سکتا ہے لہذا اگر طلاق میں ہر ایک کے حق میں شرط خیار ہو تو کس مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گا اور طیار باطل ہو جائے گا تو طلاق جب خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو اس میں مذاق کا بھی اعتبار نہیں ہوگا اگرچہ وہ مفسر حکم میں مذاق بشرط خیار ہے اب چاہے مذاق پر تصرف ہو یا نہ ہو نظر انداز کر کے یہاں مالی الذہن ہونے پر اتفاق ہو یا اختلاف ہر حال میں صاحبین کی اصل پر مذاق باطل ہو جائے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا اور طلاق ہر سنیہ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی بلکہ موقوف ہے کہ ہر ایک کا جانب سے مال اختیار کرنے پر غلام مال تصرف میں مذاق پر تصرف باطل نہیں ہے کیونکہ مذاق خیار شرط کے حکم میں ہے اور یہی اس کی جانب سے طیار شرط ہونے پر لازم ہو جائیگا نہ تصرف کے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور مال واجب نہیں ہوگا۔ ہر وقت خیار غم کے کہ طاقول کہے گی اس وقت ہر ایک کے ذریعہ ہر ایک کے مال واجب ہوگا۔ اور اگر دونوں اعراض کر لیں یعنی حق کے بعد مالی ہر ایک دونوں کے طلاق سے اور اس کو نہ تو طلاق پر تصرف انجام دینے پر متفق ہو جائیں۔ تو بالاقاب طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ مذاق سے مال سے طلاق ہی اس کا اثر نہیں ہوتا ہے بلکہ لازم صاحب کے نزدیک اس کے ذریعہ طلاق میں ہزل کا اعتبار ہے لیکن میں صورت میں ہر دونوں کے اعراض کے سبب سے مذاق باطل ہو چکا ہے۔ اور بعض نزول میں سابقہ وحدت کے بجائے یہ عبارت ہے۔ اور اگر دونوں میں اختلاف ہو تو مدعی اعراض کا قول مستبر ہے اور اگر مالی الذہن ہونے میں اتفاق ہو تو بالاجماع مال لازم ہے۔ خلاصہ یہ کہ مذاق پر مذاق کی صورت کے علاوہ تمام صورتوں میں مال صاحبین کا طلاق یکساں ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا۔ یہاں متن میں سکوت سے مراد بظاہر یہ ہے کہ نکاح الذہن ہونے میں دونوں کا اتفاق ہو۔ دوسرے شرح نے اس کی کوئی ضمانت نہیں کی یہاں اگر مذاق بدل میں مذاق ہو یعنی وقت عقد مذاق دہن ہونے کا لازم ہے کہیں حرج حقیقت میں بدل صرف ایک ہزار ہو تو اگر اس پر مذاق نہیں ہو تو دونوں کا اتفاق ہو۔ یعنی مجلس عقد ختم ہونے کے بعد اس پر اتفاق ہو کہ سابق طلاق کے مطابق تصرف کیا ہے۔ تو صاحبین کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا۔ جس کا مدعی پہلے گھر چکی ہے کہ ان کے نزدیک طلاق میں مذاق کا اعتبار نہیں ہے لازم مال میں اگر ہر مذاق کا اعتبار ہے لیکن عقد طلاق میں مال بطل ہے اس کے اصل چھوڑ کر طلاق میں اس کا اثر نہیں ہو سکتا ہے۔

ملک قول علی البناء اے علی المواقعة اس بات پر علی الاعراض ای من ملک المواقعة لاعم حضور شی من البناء علی المواقعة وهو عرض منہا وانما لم يذكره المصنف لانه لا يرد على اختلافه ای فی البناء۔

ملک قول وان اختلفا فی البناء علی المواقعة اس بات پر علی الاعراض ای من المواقعة ومن سکتا ای من البناء علی المواقعة ولا يرد على اختلافه ای طلاق لازم اجماعا لان المال في الطلاق لا يرد على اختلافه علی ہزل۔

ولا يقال كيف يكون المال تابعا فيه وقد نص فيما قبل ان المال مقصور في ولو سلم ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون حكمه حكم
المقبوض كالنكاح فان المال في سببه وثيق الهزل فيه مع انطلاق ثبوت النكاح لا نقول ان المال في الخلق طن كان مقصورا للمتعاقدين لكنه
تابع للطلاق في حق الثبوت وان المال في النكاح وان كان تابعا بالنسبة الى مقصور للمتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ ثبتت بدون
الذكر وعندنا يجب ان يتعلق الطلاق بلختيارها فاما ان كان المراء فبالله لجميع المال لا يقع الطلاق عند اتفاقهما على المراضة وان اتفقا
على انهم يحضروها شي وقع الطلاق ويجب ان اتفقا اما عند اتفاقهما على ما مر في هذا الدق فاما ما عندنا فلان حبان جانب الجحد
لم يذكرها اذا اتفقا على الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاول وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي
الاعراض اما عندنا فلما تقدم اذ اختلفا على ابطال النكاح فلو كان في الحبس بان توافقا على ان يذكروا في العقد مائة دينار
فيكون البذل فيما بينهما ما تدرهم يجب المسمى عند كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضروها
شئى اذ اختلفا بطلان الهزل في الخلق والمال يجب تبعا وعندنا ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض
وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هو الشرط في العقد وان اتفقا على ان لم يحضروها شئى وجب المسمى
وقد علم الطلاق لرجحان جانب الجحد وان اختلفا فالقول لمداي الاعراض لكونه هو الاصل.

اسم پر سبب دیکھا جائے کہ طلاق میں بدل کس طرح تابع ہوگا جو کہ دوپہر فرج کر کے میرا کلاس میں مل مقصور ہے نیز کہ مال کا تابع ہوا تسلیم ہے کہ میں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے
کہ یہ مقبوضہ کے حکم میں ہو گیا کہ عقد نکاح میں کمال ہی میں تابع ہونے کے بعد وہ مذکورہ نفع و خیر میں نہیں کر کے کہہ سکتے ہیں بلکہ اس کے جواب میں ہم نہیں کہ
کہ طلاق کے بعد مال اگر وہ مقبوس ہے یا تو توین کی نظر میں لیکن مال ثابت ہوا کہ وہ مقبوس نہیں ہے بلکہ یہ صرف نفع و خیر میں ہے اگر وہ مقبوس کے مقصود کے خلاف ہے یا تابع ہے
لیکن ثبوت اس پر دو چیزیں ہیں: پہلی اصل کا حکم رکھنا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ مسمى میں مل ثابت ہوتا ہے۔ اور اس کا مطلب ہے کہ نزدیک طلاق حق ہو کر ہو کہ متبادل اور
حق ہو کر ہو۔ مال کا ادائیگی قبول نہیں کرے گا اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوگا جبکہ دونوں کا اس بات کا اتفاق ہو کہ طلاق پر بائیس کہ ہم سے دو چیزیں کا ذکر کیا ہے: ۱۔ اگر دونوں کا اس پر
اتفاق ہو کہ بوقت مقدم: ۲۔ مال کا خالی ہونے کے بعد کہ جب کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گا۔ ۳۔ صاحبین کے نزدیک تو اس سے واضح ہے کہ طلاق کا اثر نہیں پڑتا ہے۔ جبکہ
جب نہ اتفاق ہو جائے کہ طلاق کوئی اثر نہیں پڑتا ہے تو طلاق مذکور ہونے کی صورت میں طلاق ہوتی ہے تو فی الواقع اس کا اور نام ماسی کے نزدیک اس کے طلاق مستحضر ہے کہ
صورت میں طلاق کا پہلا راجع ہے (اور یہ اصل)۔ حق نے اس میں طلاق کو صحت و اخلاق کا کوئی اثر نہیں کیا ہے کیونکہ اصل طلاق کی صورت کے حکم سے اس میں طلاق کا حکم طلاق ہوتا ہے
ہوتا ہے۔ اور اختلاف کی صورت میں طلاق کا قول جبر ہے نام صاحب کے نزدیک اس لئے کہ اس کا خون کا اہل کے مطابق ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس سے طلاق کا راجع میں طلاق
کا سر سے سے اعتبار نہیں۔ اس طرح اس میں تمام کی تفصیل کی گئی ہے۔ اور اگر جبر میں طلاق ہو تو میں دونوں کے کہیں کہ عقد میں ایک سو دیا رہا نہیں گے اور اس میں واقعہ
سودرہم نہ ہوگا۔ تو صاحبین کے نزدیک تمام صورتوں میں حق تابع ہوگا۔ خواہ اس میں طلاق یا خالی طلاق ہونے پر دونوں کا اتفاق ہو یا اختلاف کہ یہ طلاق میں طلاق
باللہ ہے۔ اور اس میں طلاق ثابت ہوتا ہے اور اس کا صاحب کے نزدیک اس میں طلاق ہونے سے کچھ اور صاحب کے کہیں کہ طلاق کے بعد سے طلاق باطل ہوتا ہے۔ اور یہ حق پر کیا کہ
جس شخص نے مرنے سے طلاق موقوف ہے کہ اس کی جانب سے کسی قبل کہنے پر کہیں کہ طلاق میں طلاق ہو جائے اس میں طلاق ہو جائے اس میں طلاق ہو جائے اس میں طلاق ہو جائے
مستحق ہوں تو مسمی نام نہ ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر اس صورت میں عقد کے طلاق پر نہ ہو جائے تو راجع ہے۔ اور اگر نام اختلاف ہو تو امر میں کے طلاق کرنے والے کا قتل مستحب ہوگا
کیونکہ اس کا دعویٰ اصل کے مطابق ہے۔

۱۔ قولہ فی حق الثبوت وان المال في النكاح وان كان تابعا بالنسبة الى مقصور للمتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ ثبتت بدون الذكر وعندنا يجب ان يتعلق الطلاق بلختيارها فاما ان كان المراء فبالله لجميع المال لا يقع الطلاق عند اتفاقهما على المراضة وان اتفقا على انهم يحضروها شي وقع الطلاق ويجب ان اتفقا اما عند اتفاقهما على ما مر في هذا الدق فاما ما عندنا فلان حبان جانب الجحد لم يذكرها اذا اتفقا على الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاول وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عندنا فلما تقدم اذ اختلفا على ابطال النكاح فلو كان في الحبس بان توافقا على ان يذكروا في العقد مائة دينار فيكون البذل فيما بينهما ما تدرهم يجب المسمى عند كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضروها شئى اذ اختلفا بطلان الهزل في الخلق والمال يجب تبعا وعندنا ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هو الشرط في العقد وان اتفقا على ان لم يحضروها شئى وجب المسمى وقد علم الطلاق لرجحان جانب الجحد وان اختلفا فالقول لمداي الاعراض لكونه هو الاصل.

۲۔ قولہ فی حق الثبوت وان المال في النكاح وان كان تابعا بالنسبة الى مقصور للمتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ ثبتت بدون الذكر وعندنا يجب ان يتعلق الطلاق بلختيارها فاما ان كان المراء فبالله لجميع المال لا يقع الطلاق عند اتفاقهما على المراضة وان اتفقا على انهم يحضروها شي وقع الطلاق ويجب ان اتفقا اما عند اتفاقهما على ما مر في هذا الدق فاما ما عندنا فلان حبان جانب الجحد لم يذكرها اذا اتفقا على الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاول وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عندنا فلما تقدم اذ اختلفا على ابطال النكاح فلو كان في الحبس بان توافقا على ان يذكروا في العقد مائة دينار فيكون البذل فيما بينهما ما تدرهم يجب المسمى عند كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضروها شئى اذ اختلفا بطلان الهزل في الخلق والمال يجب تبعا وعندنا ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هو الشرط في العقد وان اتفقا على ان لم يحضروها شئى وجب المسمى وقد علم الطلاق لرجحان جانب الجحد وان اختلفا فالقول لمداي الاعراض لكونه هو الاصل.

۳۔ قولہ فی حق الثبوت وان المال في النكاح وان كان تابعا بالنسبة الى مقصور للمتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ ثبتت بدون الذكر وعندنا يجب ان يتعلق الطلاق بلختيارها فاما ان كان المراء فبالله لجميع المال لا يقع الطلاق عند اتفاقهما على المراضة وان اتفقا على انهم يحضروها شي وقع الطلاق ويجب ان اتفقا اما عند اتفاقهما على ما مر في هذا الدق فاما ما عندنا فلان حبان جانب الجحد لم يذكرها اذا اتفقا على الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاول وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عندنا فلما تقدم اذ اختلفا على ابطال النكاح فلو كان في الحبس بان توافقا على ان يذكروا في العقد مائة دينار فيكون البذل فيما بينهما ما تدرهم يجب المسمى عند كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضروها شئى اذ اختلفا بطلان الهزل في الخلق والمال يجب تبعا وعندنا ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هو الشرط في العقد وان اتفقا على ان لم يحضروها شئى وجب المسمى وقد علم الطلاق لرجحان جانب الجحد وان اختلفا فالقول لمداي الاعراض لكونه هو الاصل.

ویدل علیٰ ہذا المعنی قولہ فیما بعد فان انقسم منهم رشتہ افاضوا الیہم اموالہم ولہذا قال ابو یوسف ومحمدؒ انہ لا یدفع الیہ المال
مالہم یونس منہ الرشد لاجل ہذا الایۃ وقال ابو حنیفہؒ اذا بلغ خمساً وعشرين سنۃ یدفع الیہ المال وان لم یونس منہ الرشد لانه
یصیر للرأی ہذا المدۃ جداً اذا دنی مدۃ البلوغ اثنی عشر سنۃ وادنی مدۃ الحبل ستۃ اشہر فیصیر حیث شأ باباً واذا ضعف
ذلک یصیر جہداً فلا یفید منہ المال بعدہ وھذا القدر ای عدم اعطائہ للمال ما ائتمروا علیہ ولکنہم اختلفوا فی امورائد علیہ
وہو کونہ تجوزا عن التصرفات عندہ لا یكون تجوزاً وعلیٰ ما اشار الیہ بقولہ وانہ لا یوجب التجزأ صلاً عند ابی
حنیفہؒ ای سواء کان فی تصرف لا یبطل الہزل کالنکاح والطلاق او فی تصرف یبطل الہزل کالبیع والاجارۃ فان الجور علی الحر
العامل البالغ غیر مشروع عندہ وكذلك عنہا فیما لا یبطل الہزل طوافاً یبطل الہزل یجوز علی نظرہ کالتصبی والمجنون فلا یصم
ببعده واجارۃ وھبۃ وسائر تصرفاتہ لانه یمسک مالہ بھذا الطريق فیکون کلا علی المساکین ویحتاج لنفقۃ الی بیت المال والسبل
عطف علی ما قبلہ وھو الخرج المذید عن مخرج الاقامۃ علی قصد السیرداد فانہ ثلاثۃ ايام وانہ لا ینافی الالہیۃ ای اھلیۃ الخلق
لبقاء العقل والقدرة البدنیۃ لکنہ من اسباب التخیف بنفسہم مطلقاً لکنہ من اسباب المشقۃ فصار وجودہ فیہ المشقۃ اولم توجد
جعل نفس السفر قائماً مقام المشقۃ بخلاف المرض فانہ متنوع الی ما یضربہ الصوم والی ما لا یضربہ فتمت علی الرخصۃ نفس المرض
بل ما یضربہ الصوم فیزکر السفر فی قصور ذلک الذی یجوز فی تأخیر وجوب الصوم الی عدۃ من ايام اخر لا فی اسقاطہ۔

پہنچے ہند کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ یعنی مہرگز کیوں میں پرشیدری تون کے ہو کر روہن کمال و ہی آیت کا وجہ سے نام پر وسط اور نام گزرتا ہے جس کو کہہ بل سفیدی
پر شیدری محسوس ہو اس وقت تک اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا لیکن نام اور حلیہ و فراتے جس کو کہہ بل سفیدی سال ہو جائے تب مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا خواہ اس میں پر شیدری
محسوس نہ ہو کیونکہ اس شخص آدمی دادا کے وجہ میں پہنچ جاتا ہے۔ کیونکہ عورت کا کثرت ہر سال ہے اور دل کی لذت مدت تیرہ ماہ ہے تو سارے ماہ سال کی عمر میں وہ باپ پر سکتا ہے۔
اس حساب سے اس کی روٹی طویں دادا بن سکتا ہے۔ اس لئے اس کے ہر رشتہ کے لئے کی ترغیب دینے پر اس کے مال روکا ہے سو ہے۔ اسی بات سے اس کی اول اول پر اس سفیدی کو مال حوالہ
کرنے پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ایک امر مذکور تھا کہ دو بیان اختلاف ہے۔ اور یہ کہ سفید و دوسرے تصرفات سے مجبور ہو گیا نہیں۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے
نزدیک وہ مجبور نہیں ہوتا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مجبور ہو جاتا ہے۔ ان نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اس قول سے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ سفادت
سفید کو جس کے تصرف سے روکنے کا موجب نہیں ہے۔ یعنی خواہ اس تصرف پر جو ذائقہ سے داخل نہیں ہوتا ہے۔ جسے کراہ و عیاق یا ایسا تصرف جو ذائقہ سے باطل ہو جائے جسے
بیع و اجارہ۔ کیونکہ مال باطل کو حلال تصرف سے روکا جاتا نام صاحب کے نزدیک شریعت میں ثابت نہیں ہے۔ یہی حکم ہے صاحبین کے نزدیک ان تصرفات میں جو مذاق سے باطل نہیں ہوتے ہیں
لیکن جو تصرفات مذاق سے باطل ہوتے ہیں اس میں سفید کو کسی کے فتنے کے پیش نظر کو قرار دیا جائے گا جیسا کہ اس میں مورد بحث کا حکم ہے۔ لہذا سفید کا بیع و اجارہ اور دیگر تصرفات
ضررناجیل انفع من صحت اور نافذ نہیں ہوں گے کیونکہ اگر اس کو گھر فرزند یا بیٹے (جو ان تصرفات کے راہ سے پایا نام باطل بیجا خرچ کر دیتے گا جس کے بعد دوسرے معاملہ پر پوچھنا جائے گا
اور اپنے مصارف کے لئے بیت المال کا محتاج ہو کر رہ جائے گا۔ (۵) اور سفر اس کا بھی عطف ہے چاہے یہ دور دور والا کے لئے نکل پڑنے کہتے ہیں۔ اپنی امانت کا وہ سے
بقصد سیرو سیاحت۔ اس دور کی کادال مقدار تین دن کی مسافت ہے اور یہ سفر اہلیت کے منافی نہیں ہے۔ یعنی سفر سے خطاب کی اہلیت جاتی نہیں رہتی ہے۔ اس لئے کہ مسافر
کی عقل اور بدن کی قدرت بجا رہتی ہے۔ بہتیرہ بنات خود دب مشقت ہونے کی بنا پر ہر حال میں احکام شریعہ کی تخفیف کا باعث ہے۔ یعنی نفس سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا
گیا ہے۔ خواہ اس میں مشقت محقق ہو یا نہ ہو۔ بخلاف بیماری کے کہ اس کی حقیقت محقق ہے۔ کو مرض کی بجز نوع میں روزہ رکھنا سفر ہے اور نفس میں سفر نہیں (بلکہ مفید ہے)
اس لئے مطلقاً نفس مرض سے رخصت متعلق نہیں بلکہ صرف اس کی مرض کے ساتھ رخصت خاص ہے جس میں روزہ سے عذر پہنچ سکتا ہے۔ لہذا اس وقت ہرگز سفر و چار رکعت دلی
ناز کے قہر میں اور وجوب صوم کی تاثیر میں۔ یعنی اندر لکے ہوئے دنوں کی گنتی ہو کر دوسرے پیام میں ختم کر کے سفر سے روزہ ساقط نہیں ہوتا۔

۱۔ قولہ فیما بعد۔ والفقیر علی قولہ حصہ جہنم کلا تال بحر عدم فی الدار الخ۔ و عندہ ہر حال میں نظر بالسطح و اختصہ جہاں بقولہا یعنی مسافر نہ مالک ہے۔

۲۔ توذنیون ای السنۃ کانی المنتوب کل بالفتح و تشبیر ہم لسانی و بارگاہ ۱۱۔ سنۃ و ثلاثۃ ايام بحساب المیر و حسن بعد صلوۃ الخیر فی الزوال ۱۲۔ ہ

والاکراہ وهو عطف علی ما قبلہ وبہ تمام الامور للعائضۃ للکسبۃ ^۱ وهو حمل الانسان علی ما یکرہہ ولا یزید ذلک الا انما صارت لہ
لولا کراہہ وهو ای الاکراہ علی ثلثۃ اقسام لانه ان یمکن الرضاء ویفسد الاختیار وهو الملجئ ای الاکراہ الملجئ بما یخاف
علی نفسه او عضو من اعضائه بان یقول ان لم تفعل کذا الاقتلک او لا تقعن یدک فحینئذ ینعلم رضاء ویفسد اختیارہ
البتۃ ^۲ اولیہم الرضاء ولا یفسد الاختیار وهو الاکراہ بالقید او الحبس مدۃ مدیدۃ او بالضرب الذی لا یخاف علی نفسه التلف فانه
یبقی اختیاراً حینئذ ولکن لا یرضی بہ اولیہم الرضاء ولا یفسد الاختیار ^۳ وان یمت بحبس ابیہ او ابنہ او زوجتہ او نحوہ فان
الرضاء والاختیار کلاهما باق والاکراہ بجملتہ ای بجمیع ہذہ الاقسام لانی فی الخطاب والاہلیۃ لبقاء العقل والبلوغ الذی علیہ مدار
الخطاب والاہلیۃ وانه متردد بین فرض وحظر ولاحقہ خصۃ یعنی ان الاکراہ ای العیل بہ منقسم الی ہذہ الاقسام الاربعۃ ففی
بعض المقام العمل بہ فرض کما فی المیتۃ اذا اکراہ علیہ بما یوجب الجناح فانه ینقض علیہ ذلک ولو صبر حتی یموت عوقب علیہ لانه
القی نفسه الی التملکۃ وکی بعضہ العمل بہ حرارۃ کما فی الذل وقل النفس المعصومۃ فانه یحرم فعلہا عند الاکراہ الملجئ وفی بعضہ
العمل بہ مباح کما فی افطار فی الصوم فانه اذا اکراہ علیہ یباح لہ الفطر وفی بعضہ العمل بہ خصۃ کما فی کلمۃ الکفر علی لسانہ اذا اکراہ
علیہ یرخص لہ ذلک بشرط ان ینکون القلب مطمئناً بالتصدیق والاکراہ ملجئاً والفرق بین الایباحۃ والرخصۃ ان فی الرخصۃ
لا یباح ذلک الفعل بان ترتفع الحرۃ بل یعامل معاملة المباح فی دفع الاثم وفی الایباحۃ ترتفع الحرۃ۔

۱) ان اکراہ ای کما فی عطف بہ قبل پر۔ اور ایسی پرہیز کے عوض کبھی کبھان کل بہتا ہے۔ کرامت کے میں انسان کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا چھو نہ تا پسند کرتا ہے کراہ اس کی مجبور
کیا ہوتا تو وہ اس کام کے کرنے پر کراہ دیتا۔ یعنی کراہ میں قسمیں ہیں قسم ہے کہ اگر کسی نے ایسا کرنے سے جسے کراہی کہتے ہیں۔ یا اسے بالکل مجبور کر دینے
والا کراہ جو کراہی ان کی ہمت یا کسی عضو کی ہادی کا قلعی ہونا ہے۔ مثلاً کراہی ہونا ہے کہ اگر تم نے ایسا کام نہیں کر کے تو میں یقیناً تمہیں قتل کر دوں گا یا تمہارا ہاتھ منور کاٹ
دوں گا۔ ایسے کراہ سے لاجلہ رضائاً قائم ہوتا ہے۔ اور اختیار کا سہواً ہے۔ ۲) یا جہاں تو تم کو دے سکتا ہے لیکن اختیار داتی ہے۔ ۳) جسے کراہی کہتے ہیں۔ یعنی قید بند یا ایسی پرہیز سے کراہ
کر رہا کیا جائے جس سے جان یا اعظام کی حفاظت ہوئے کا اندیشہ ہو۔ اس قسم کے کراہ سے اختیار تو باقی رہتا ہے۔ ہمت اور اسلئے رضائاً نہیں ہوتی ہے۔ ۴) یا جہاں اس کا علم نہ کرے اور
اختیار میں نقص پیدا کرے۔ مثلاً اس کے باپ یا بیٹے یا بھائی کو قید کرنے کا حکم دے۔ یا کسی کو ان باتوں سے کراہی دے یا اختیار دونوں باقی رہتے ہیں۔ ۵) اور جہاں کراہ۔ یعنی یہ کام
اقسام کراہی میں شریعہ اور ہدایت کے مافی نہیں ہے۔ بلکہ اگر اس حالت میں بھی عقل و دماغ تو موجود ہیں پر خطبات شریعہ اور ہدایت کا دور دورہ ہے۔ ۶) اور یہ دائر ہے فرض و حرام اللہ
مباح و رخصت میں۔ یعنی کراہ کے بعد جب عمل کرنے کا حکم یا باتوں میں نصیرہ یا جن مقام میں اس عمل کو کرنا ہے۔ مثلاً کراہی دیکھنا ہے پر ایسی بات سے بھر کیا جائے جس سے بالکل
مجبور کیا جائے۔ (۱) اقل اقل الضم۔ اس وقت مراد کا کراہی فرض ہوتا ہے۔ مثلاً اگر کراہی سے بڑھ کر دوسرے واقع ہو جائے تو وہ واجب مستوج ہے۔ اس کے کہ جان
پر جو کہ سنے اپنے آپ کو ہلاک کر دے۔ اور جس مقام میں اس عمل کو کرتا ہے۔ جیسے نہ اس وقت وہ جان کا قتل کرنا کراہی ہے۔ وقت بھی نہ اس کتاب و رسم ہے۔ اور بعض موقع میں اس
پر عمل کرنا ہوتا ہے۔ جیسے روزہ افطار کرنے پر اگر کراہی کیا جائے تو اس کے ۷ روزہ افطار کا مباح ہوتا ہے۔ اور جس موقع میں اس عمل کرنے کی رخصت ہے مثلاً جبکہ کراہی پر کیا جائے
تو کراہی زبان پر نہ لے کر رخصت حال ہے بشرطیکہ دل کی تصدیق اور یقین میں کوئی فرق نہ دے۔ اور کراہی بھی میری ہی ہو۔ یہ تو پر رخصت اور رخصت میں فرق یہ ہے کہ رخصت کی صورت
میں اصل فعل مباح نہیں ہوتا ہے۔ ایسی ہی کھرب نسل بالکل قائم رہتا ہے۔ جو محض گناہ و ملامت سے نہیں مبرا ہے۔ مثلاً کراہی دیکھنا ہے اور رخصت کے سنیہ کر نسل کا صورت یہاں سے قطع
ہو جاتی ہے۔

۱) نور و ہدی الاکراہ حمل الانسان علی شئ یکرہ ذلک انسان ذلک نفسی واکراہی مباشرۃ ذلک نفسی واکراہی غیر مباشرۃ۔

۲) قولہ بالقید الحبس لے التوقیف قید بالفتح بند الحبس بالفتح ہذا مشق و فی رد المحتار لافقیہ فکیر فی جملہ۔

۳) قولہ فان یبقی الا عدم او منظر الی مباشرۃ اکراہ علیہ فان یمکن لہ ان یمصر علیہ اجزیہ۔

۴) قولہ ویران یمت فی التوقیف اہتمام غناک کران و بے کوام کران کسی داخل مجوسہم کن کران پر اکراہ و مایہم رضائاً و یکرہ و جہ۔ ۵)۔

وقيل لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض والرخصة اذ لو كان المراد بها اباحة الفعل مع الاثم في الصبر فهي الفرض وان كان بدون الاثم في الصبر فهي الرخصة فافتار الصائم المبكّر ان كان مسافرا ففرض وان كان مقبلا فرخصة ولم يوجد ما يساوي الاقذار والامتناع فيه في الاثم والتواب حتى يكون مباحا ولا ينافي في الاختيار اي لا ينافي في الاكراه واختيار المبكّر بالفتح لكن الاختيار فاسد فاذا عايناه اختيار صحيح وهو اختيار المبكّر بالكسر وجب تجميع الصحيح على الفاسد ان امكن كما في الاكراه على القتل وانكاف المال حيث يصلح المبكّر بالفتح ان يكون آلة للمبكّر بالكسر فيضات الفعل الى المبكّر بالكسر ويلزمه حكمه والاى ان لم يمكن نسبة الفعل الى لكسر بالكسر كما في الاقوال وفي بعض الافعال بقی مفسوبا الى الاختيار لفساد وهو اختيار المبكّر بالفتح فجعل المبكّر مؤاخذا بفعله ثم دمج على هذا بقوله ففي الاقوال لا يصلح المبكّر ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يتصور فاقضى عليه اى حكم القول على المبكّر بالفتح فان كان القول لا لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكسر كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعتق ومن العمدة واليمين والنذر والظهار والايلام والحق القولي فيه والاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتل القسمة ولا تتوقف على الرضا فلو اكره بها احد وتكلم بها لم يبطل بالكسر وتنفذ على المبكّر بالفتح فقط.

یعنی کہ اس مقام میں حاجت کے ذکر کی کوئی حاجت نہیں تھی۔ کیونکہ یہ تو دلیل ہے فرض میں یا تو رخصت میں اس لئے کہ حاجت سے اگر پہلو ہر کہ فعل کا اور کتاب
مباح اور مذکر ادا ہے گناہ ہے تب تو عین فرض ہے۔ اور اگر ذکر کرنے میں کوئی گناہ ہو تو اسی کا نام رخصت ہے۔ مثلاً مسافر و نہ دار کو اگر اظہار پر جبر کیا جائے تو اس کے لئے
اظہار کر لینا فرض ہے۔ اور اگر یہ مقیم ہو تو اس کے لئے اظہار کی رخصت ہے۔ کہل کی صورت میں وہاں کوئی عمل نہیں عدا ہے جس کا فعل اور ترک گناہ اور ثواب کے عدم ترتیب
میں یکساں حکم رکھتا ہو تاکہ اس کو مباح قرار دیا جائے۔ اور یہ اختیار کے منافی ہے۔ یعنی کہل کی وجہ سے مجبور کا اختیار مصلحت نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اس کا اختیار فاسد اختیار ہے۔
اس لئے اس کے مقابلہ میں اگر صریح اختیار پایا جائے۔ صحیح اختیار سے مراد یہ کہ حق کرنے والے کا اختیار۔ تو واجب ہوگا ترجیح دینا صریح کو فاسد پر جبکہ اس کا امکان ہوگا
جیسا کہ کسی کے قتل یا مال تلف کرنے پر جبر کیا جائے کہ ان میں مجبور کو جابر کا اگر قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس لئے فعل کی نسبت جابر کی طرف کی جائے گی اور حکم فعل
میں اسی پر عائد ہوگا۔ ”ورنہ“ یعنی اگر فعل کی نسبت کرنا جابر کی طرف ممکن ہو مثلاً جہاں اکراہ انہوں سے متعلق ہو یا بعض خاص قسم کے افعال سے تو ”اختیار فاسد
اسی طرف فعل منسوب رہے گا“ یعنی مجبور کے اختیار کی طرف۔ لہذا اسی کو اپنے فعل کا ذمہ دار بنایا جائے گا۔ چنانچہ مصنف نے اس پر ترجیح کہتے ہوئے کہا۔
” (۱) پس اقوال میں ممکن نہیں کہ ”مجبور انسان“ اگر ہو جائے دوسرے کا۔ کیونکہ دوسرے کی زبان سے کلام کرنے کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے اس پر
حدود سے کہ ”یعنی کلام کا حکم بولنے والے (مجبور) ہی پر عائد ہوگا۔“ تو عینا قول جو نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور نہ رشتائے قائل پر موقوف رہتا ہے۔ وہ
اکراہ کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا۔ جیسے طلاق وغیرہ یعنی غلام آزاد کرنا، عقد نکاح، اطلاق سے رجعت، غلام کو مدبر بنانا، قتل ملکہ کے قتل کو ماف کرنا، قسم کھانا
نذر ماننا، زہار اور یمان کرنا، ایلا سے بذریعہ قتل رجوع کرنا، استہلال کرنا چنانچہ یہ سب ایسے تصرفات ہیں جو نسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور نہ قائل کی رضا مندرجہ
موقوف ہوتے ہیں۔ لہذا ان کے بارے میں اگر کسی کو مجبور کیا جائے اور وہ زبان سے ان کا تلفظ کہے تو یہی اکراہ اس کا تلفظ باطل نہیں ہوگا۔ بلکہ ان اقوال
کا حکم اسی لئے نہ عائد ہوگا۔

له قوله وجه ترجيح الصحيح على الخاسر لا نسبة اليه الصحيح مستبعد فاعده بالتقدير والاستقلال في ذلك تقديره من نفسه لا في غيره ان امكن ان نسبة الفعل الى المكرة بكونها
كله قوله فاقصر عليه وقال بغير العلم ان الحكم بغير العلم يقتصر على المباشرة المذكورة بالفتح بل الاقرب عند العقل ان يبطل ذلك القول ولا يثبت حكمه
لان مصدره لا كراهه وقياسته على المهرول والصحيح فان المهرول راضى بايقاعه بسبب وان كان لا يرضى بالحكم طامع فيه فالحكم لا يرضى به بسبب بل يوترق بالكره فيه بطل فاقبل -
كله قوله واستدبر به ان يقول بعدد مثلاً ان موت كانت حر والكلية تشبيه زوجة او اعباء عنها او جزر شائع منها بعبء كحرم نفقه الزين اعضاء محذور نسبتاً او ضامناً
والايلاء وحلف بمنع دلي الزوجه مرة الايلاء وهي النكاح والخبر وطاعة شهبان واخفى هو اخرج عن ابي حنيفة وانما هو اليمين والقضى القولي هو ان يقول مثلاً نلت اليها
كذا في الوفاية وغيره ١٢ - ٩

والثاني اى القسم الثاني من الافعال ما يصلح للمكره فيكون الة لغيره كالتلاف النفس والهال فانه يمكن للانسان ان
ياخذ اخرو ويلقيه على مال احد ليتلفه او نفس احد ليقتله فيجب القصاص على المكره بالكسب ان كان القتل عمدا
بالسيف لانه هو القاتل والمكره الة كالسكين وهذا اعتد ابي حنيفة وقال محمد وزفر فيجب على المكره لانه هو الفاعل
الحقيقي وان كان الاخر امرا وقال الشافعي يجب عليها اما المكره فلكونه امرا واما المكره فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف لا يجب
عليها لكون الشبهة درائة له عنهما وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان القتل خطا وكذا الكفارة ايضا تجب عليه ثم لما
قسم المصنف الاكراه اولا الى فرض وحظر وباحة ومخصصة فالان يقسم حرمة المكره به الى الاقسام الاربعة بعنوان اخر وان
كان مال التقسيمين واحدا فقال والحرمات الواع حرمة لا تنكشف ولا تدخل في رخصة كالزنا بالمسرة فانه لا يحل بعدا
للاكراه قط اذ فيه فساد الفراش وضياع النسب لان ولد الزنا هالك حكما اذ لا تجب على الام نفقته ولا يجب على الزاني تأديته وانما
فهو داخل في الاكراه المحظور وقيل هذا في زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخس لها في ذلك اقل من
التكمين معنى قتل الولد الذي هو المانع من الترخيص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم عن
وقتل المسلم فان حرمة لا تنكشف لان دليل الرخصة يحوق تلف النفس والعضو والمكره والمكره عليه في ذلك سواء لم ينسب
للمكره ان يتلف نفس احد او عضوه لرجل مسلمة نفسه او عضو فصار الاكراه في حكم العدم فكانه قتله بلا اكراه فيحرم

اور دوسری... یعنی افعال کی دوسری قسم وہ ہے جس میں مجبور و دوسرے کا آلہ چمکتا ہے۔ جیسے جان یا مال تلف کرنا یا کوئی کہ یہ ممکن نہ ہو کہ کوئی کسی کو کڑکڑاؤ دیتی دوسرے کے مال پر
پیش نہ آئے تاکہ اس کا مل ضائع کر دے یا دوسرے کے اور پردے مارے تاکہ اس کو ہلاک کر دے۔ تر (اکرا کی صورت میں) قصاص واجب ہوگا جو بیکرنے والے پر ہمارا (دوسروں) دھنار
اعتبار سے قتل شدہ کی صورت میں۔ کیونکہ اکرا کرنے والا ہی دراصل قاتل ہے اور مجبور شخص تو چھری کے حوالہ سے اس کے آگے حکم میں ہے۔ ایسا مذہب ہے امام ابوحنیفہؒ کا لیکن امام
محمدؒ اور فقہ شافعیؒ ہیں کہ قصاص واجب ہوگا تا حال (مجبور پر)۔ کیونکہ حقیقتہً قاتل کا ارتکاب اسی نے کیا ہے۔ چاہے حکم دوسرے نے دیا ہو۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قصاص واجب و دھنار
پر واجب ہوگا۔ جو بیکرنے والے پر قاتل بنا ہے کہ وہ حکم دینے والا ہے اور مجبور یا اس لئے کہ وہ بھی قاتل حقیقی ہے۔ مادہ لام یوسف کے نزدیک کسی پر قصاص واجب نہیں۔ کیونکہ نسبت قاتل
میں شبہ پیدا ہو گیا اور امشبہ نانی ہے وجوب قصاص سے دونوں کے حق میں۔ اسکا طرح دیت بھی واجب ہوگی واجب کے ساتھ پر یہ قتل خطا کی صورت میں۔ علیٰ ذہن القیاس کا کارہ
بھی واجب ہوگا اگر لاء کرنے والے پر۔ مصنف نے شروع بیان میں اکرا پر عمل کے اعتبار سے چار قسمیں بتائی تھیں۔ فرض، حرمان، سباحت اور رخصت۔ اور اب دوسرے عنوان ہے
اس فعل کی صورت کے تمام ادواج بتلاتے ہیں جس کے ارتکاب پر مجبور کیا جائے اگرچہ دونوں تقسیم کا مرتبہ اصل ایک ہی ہے۔ چنانچہ فرمایا: اور (جویریہ رضی اللہ عنہا کی) عورت کی چھ مہرتوں
پس لا! اسی صورت جو نسل سے کسی ذاتی مدبر اور ماں یا کسی وقت رخصت کی گنجائش پیدا ہو رہی ہے کسی عورت کے ساتھ نہ کرنا یا کہ بغض اکرا کے مدار سے کسی حالت خوب و برشتہ
ہے۔ کیونکہ اسی میں دوسرے کے فرش (زوجیت) کی خلاف ورزی ہے (وگر مرد مت نکاح ہو) اور نسب کی بہاداری ہے (اگر غیر مت نکاح ہو)۔ اسی لئے کہ ولد ان کا محض ہلاکت میں ہے۔ اس لئے پاپ
کو ال پر اس کا نظیر واجب نہیں ہو سکتا ہے (عجز یا من تکسب) اور والد زانی پر اس کی تربیت اور غلبہ برداری واجب کا پاسکتی ہے اور انفکاح النکاح نیز نیک اولاد عزت یافتہ بنانا وغیرہ
پر عمل کو حرام ہے یا کسی نوع میں داخل ہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم صرف خالص ہے جبکہ مرد کو نہ پھر مجبور کیا جائے۔ لیکن اگر رخصت کو نہ پھر مجبور کیا جائے تو اس کے حق میں ہر کتابہ نسا
کی رخصت ہو سکتی ہے۔ اسی لئے کہ عورت کی آزادی زانیہ قتل و لڑنے کے معنی نہیں پہنچتے جاتے ہیں جو کہ مرد کے حق میں بائذ رخصت ہے۔ کیونکہ بچہ کفایت عورت سے منتقل نہیں ہوتا ہے۔ اس
وجہ سے عورت کے حق میں گناہ بھی سا قلم ہے۔ اور کسی مسلمان کو قتل کرنا کہ اس کی عورت بھی کبھی سا قلم نہیں ہوتی ہے کیونکہ اپنی جان یا عضو کے ضائع ہونے کا اور فیصلہ ہر شخص
کا سبب ہوا کرتا ہے واکرا اپنے کو چمکتے سے بچانے، اور اس (ہلاکت سے بچانے کے استحقاق میں) مجبور شخص اور وہ مسلمان جس کے قتل پر جبر کیا جا رہا ہے دونوں برابر ہیں۔
اس لئے کہ اپنی جان یا عضو کی حفاظت کی خاطر مجبور کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ دوسرے کی جان سے بچانے یا اس کا کوئی عضو ضائع کر دے۔ بلکہ قاتل مسلم پر اکرا (تعارض
حرمین کی وجہ سے) کا دم ہو جائے گا۔ اب اگر قتل کرے تو بچہ بچھا جائے گا کہ گویا بیز اکرا کے قتل کیا ہے۔ اسی لئے لامالہ حرام ہوگا۔

وحرمة تحتل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغیرہ وتصیر حلال الاستعمال فهو حلال في الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما تثبت بالنص حالة الاختيار لاحالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة المحضمة والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتل السقوط لكنهما تحتل الرخصة كاجراء كلمة الكف فانه قبيح لذاته وحرمة غير ساقطة لحكمه يتروخ في حالة الاكراه باجرائها فهو داخل في قسم الرخصة وحرمة تحتل السقوط لكنهما لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام بالنص يحتل سقوط حرمة وقت الاذن ولكنهما لم تسقط بعذر الاكراه ويتروخ فيه لدفع الشر ويأمل معاملته المباح فاذا اكراه بالملحج جازله ان يفعل ذلك ثم يضمن قيمته بعد تناول الاكراه لبقاء خصمته فهو ايضا داخل في قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لما قدمنا انما ما داخل في الفرض ادنى الرخصة ولهذا اى ولاجل ان الحرمة لم تسقط في القسم الثالث والرابع اذ اصبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذ لا نفسه لا عذرا من الله تعالى ولا إقامة الشرع اللهم ادخلني في زمرة الشهداء واسكنني في عداة السعداء وادعوا لا ينفذ مال ولا بنون ولا ينجي باس ولا حصون بحرمة نبينا وشفيعا محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم.

۱۲۱) ایسی حرمت جو کچھ ساقط ہو جاتی ہے ۵ اکراه اور دوسرے اعذار کی بنا پر۔ اور اس کا ارتکاب بالکل حلال ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ صورت اکراه کی اس نوع میں داخل ہے جس پر عمل کرنا فرض ہے ۶ جیسے شراب اور دوسرے گوشت کی حرمت یا کھانے کے ذریعہ بن اشیا کی حرمت صرف حالت اختیار میں ثابت ہے۔ حالت اضطرار میں حرمت ثابت نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ۷ اور وہ واضح رہ چکا ہے جو کہ کہ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر جبکہ مجھ پر ہو جائے اس کے کھانے پر یا تو اس بات کی وجہ سے شدت بھوک اور اکراه کی حالت خود ہی مستثنیٰ ہے حرمت کے حکم سے ۸ اس ایسی حرمت جو کسی حالت میں ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتی ہے لیکن اس میں رخصت کی گنجائش ہے جیسے کھانا کھانے سے یا کھانے کے اعتبار سے قبح ہے۔ اس لئے کسی حالت میں اس کی حرمت ساقط نہیں ہو سکتی۔ لیکن اکراه کی حالت میں کھانا کھانے کی رخصت حاصل ہو جاتی ہے۔ تو یہ نوع اکراه کی اس قسم میں داخل ہے جس پر عمل کرنے کی رخصت ہے ۹ (۱۲) ایسی حرمت جو بعض حالتوں میں ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے لیکن اکراه کے حذر سے ساقط نہیں ہوتی ہے اگرچہ رخصت کا احتمال بھی رکھتی ہے جیسے دوسرے کال کھانا کہ یہ بدیہی نفس حرام ہے۔ تاہم مالک کی اجازت کے وقت حرمت ساقط ہو جاتی ہے اور مال مباح کی طرح صرف میں لایا جاسکتا ہے۔ لہذا اگر اکراه مجھے کے ذریعہ چر کیا جائے تو غیر مال کھا لینا جائز ہے۔ پھر اکراه کی حالت ختم ہو جانے کے بعد مال کی قیمت کا سامان دیا ہوگا کیونکہ اکراه سے دوسرے کے مال کی رخصت تو زائل نہیں ہوتی ہے۔ اکراه کی یہ نوع بھی قسم رخصت میں داخل ہے۔ اس تقسیم میں مصنف نے باخت کی قسم سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ کیونکہ ہم پہلے بتائے ہیں کہ اجازت کی مستقل کوئی مضائقہ نہیں۔ وہ فرض میں داخل ہے یا تو رخصت میں یا اور اس وجہ سے ۱۰ یعنی جو کچھ تیسری صورت پر تھی قسم میں حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے ۱۱ جب ان دونوں صورتوں میں اکراه کے باوجود صبر کر کے رہے اور جبری فعل کا ارتکاب کر کے ۱۲ یہ بھی ممکن کہ قتل کر دیا جائے تو وہ شہید ہوگا۔ کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کے دین کے اعزاز اور حکم شریعت قائم کرنے کے لئے اپنا جان کو قربان کر دیا۔

خداوند! ہم کو بھی تو روز محشر شہداء کی جماعت میں داخل فرما اور مساوت مندوں کے گروہ میں شامل فرما۔ جس دن کہ کسی کے مال و اولاد کو کچھ کام آئیں گے اور کسی کی قوت و شرکت تیرے عذاب سے نہات دلا سکتی ہے۔ جو مرتبہ نبینا و شفیعا محمد صلی اللہ علیہ وسلم آہ و اصحاب و اہل بیتہ و ازواجہ و ذریا و دلم۔

۱۳) قرآن شریف میں قد فصل لكم ما حرم عليكم في وقت حرمت عليكم الميتة والدم الا مندرم اليه ۱۴۔ ۱۵) قد فحالة المحضمة بوطو البطن من اللہ ان يقال رجل خبيث البطن اذا كان طاريا غابا كذا في معالم التنزيل ۱۶۔ ۱۷) قد و اسسكتي انز في المنتخب اسلاك ورا ورون چیز سے بچیز سے ولباس سخت شدن در جنگ والمحسن بالکسر جائے پناہ و ہر موضع استوار کہ با مدد آن نواں رسید ۱۸۔ ۱۹۔

